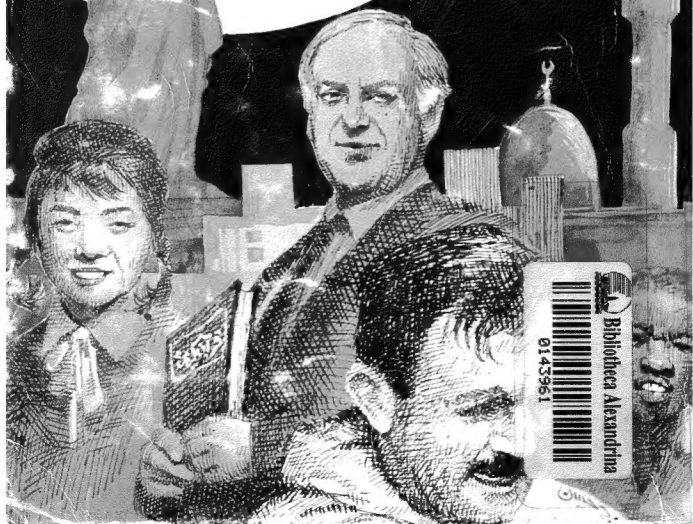


المسلمون

في أمريكا

المحرر:
إيفون
بيزبك
حداد



المسلمون في أمريكا

المحرر :
إيفغون
بيزيلك
حداد

THE MUSLIMS OF AMERICA edited by Yvonne Yazbeck Haddad.
Originally published in English by Oxford University Press under the title
"The Muslims of America". Copyright © 1991 by Oxford University
Press, Inc.
ALL RIGHTS RESERVED.

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر

مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء القاهرة

تليفون ٥٧٨٦٠٨٣ - تلكس ٩٢٠٠٢ يوان

شكر وعرفان

يضم هذا الكتاب بين دفتيه دراسات عن الدين الإسلامي كما يمارس في مختلف البيئات في أمريكا الشمالية ، وذلك اعترافاً بوضع الأقلية الإسلامية المتنامية في الولايات المتحدة وكندا . والأوراق التي تم جمعها في هذا المجلد قدمت أولاً في مؤتمر كُرس للمسلمين في أمريكا ، عقد في أبريل ١٩٨٩ بحرم جامعة ماساشوسيتس في امهيرست تحت الرعاية المشتركة لقسم التاريخ ، وبرنامج دراسات منطقة الشرق الأدنى ، والنادي العربي بالجامعة . وحظي هذا المشروع بدعم من المنح المالية من الصندوق القومي للإنسانيات ، ووزارة التعليم ، وشركة البترول العربية الأمريكية ، ومؤسسة الكليات الخمس ، وشركة موبيل أويل . كما توافرت له موارد جامعة ماساشوسيتس بفضل كل من النادي العربي ، ومكتب رئيس الجامعة ، وقسم التاريخ ، وكلية الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة ، ومكتب البرامج الدولية ، وكلية العلوم الاجتماعية والسلوكية ، وبرنامج دراسات منطقة الشرق الأدنى . وكافة جهات النظر والمعتقدات الواردة في هذه البحوث إنما تعبر عن رأي مؤلفيها ولا تعكس بالضرورة آراء الهيئات الراعية .

وتود اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن تعرب عن شكرها الخاص للأشخاص التالية أسماؤهم : جوزيف دافى رئيس جامعة ماساشوسيتس ، وموراي شوارتز عميد كلية الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة ، وجلين جورديون عميد كلية العلوم الاجتماعية والسلوكية ، وباربرا بيرن مديرة مكتب البرامج الدولية . كما توجه الشكر الخاص للمساهمات التي قمتها اليزابيث بريور بمساعدة العميد لدراسات المناطق والمديرة المناوبة للمؤتمر ، والتي اشتركت في كافة نواحي المشروع منذ مولده . كما أشرف روبرت إنجل ، منسق المؤتمر ، وكذلك أليس عيزر وكاثلين مور ، على كل الترتيبات المحلية المتصلة بالمؤتمر .

وتعرب عن امتنانها أيضاً إلى رؤساء وأعضاء اللواتي العديدة المنعقدة طوال المؤتمر . وتضم قائمة الرؤساء والأعضاء التابعين لجامعة ماساشوسيتس كلا من رولاند سارتي رئيس قسم التاريخ ، واليزابيث بريور بمساعدة العميد لدراسات المناطق ، وأنا تسينج أستاذة الأنثروبولوجيا ، ووالتر ديني رئيس قسم تاريخ الفن ، و . . . بارنيت

بيرس أستاذ الاتصالات ، وعثمان حيدر مدير برامج دراسات منطقة الشرق الأدنى ،
وأور سيد أستاذ العلوم السياسية ، وروبرت جريفيث أستاذ التاريخ . ومن الرؤساء
والأعضاء الآخرين في ندوات المؤتمر كلا من جون أ . بيتربولوس بكلية امهيرست ،
وجوناثان ليبمان بكلية ماونت هوليونك ، وويليم بيجلفيلد وبفيدا كير بمعهد هارتفورد ،
وروبرت حداد بكلية سميث ، وآلان د . أوستين بكلية سبرنجفيلد ، وباربرا أسود بجامعة
ولاية وين .

وجاء هذا المجلد في شكله الأخير بفضل جهود الكثيرين من الأفراد . فقد ساعدت
جين إ . سميث واليزابيث داميكو في تحرير جميع الأوراق . وطبعت أليس عيزر
أجزاء عديدة من بعض المخطوطات . وقامت كاثلين مور بالإشراف التنظيمي العام على
عملية التجميع ككل . والشكر والعرفان موجه لجميع هذه المساهمات التي بدونها لم يكن
في الإمكان تحقيق أي من المشروع أو هذا المجلد .

المحتويات

الصفحة

□ الكتاب المشاركون ٩

□ مقدمة : المسلمون في أمريكا ١٣
إيفون بيزيك حداد

الباب الأول : المسلمون في الولايات المتحدة

□ الفصل الأول : المنظمات الإسلامية في الولايات المتحدة ... ٢٣
قطبي مهدي أحمد

□ الفصل الثاني : تقدير أعداد المسلمين المقيمين في أمريكا .. ٤٠
كارول ل . ستون

الباب الثاني : آراء عن المسلمين في الولايات المتحدة

□ الفصل الثالث : رؤى الكنائس الأمريكية عن الإسلام والمجتمع الإسلامي في أمريكا ٥٧
بايرون ل . مينز

□ الفصل الرابع : المسلم باعتباره «الآخر» : صورة الذات لدى مسلمي أمريكا الشمالية وصورتهم لدى الغير ٧٣
أبو بكرى . الشنقيطى

الصفحة

الباب الثالث: الفكر الإسلامي في الولايات المتحدة

- الفصل الخامس : إسماعيل القاروقى : مناقض ومفكر مسلم .. ٨٥
جون ل . اسبوزيتو
- الفصل السادس : سيد حسين نصر : المدافع عن المقدس وعن
التقليد الإسلامي ١٠٣
جين / . سميث
- الفصل السابع : تراث فضل الرحمن ١٢٢
فريدريك م . ديني

الباب الرابع: النشاط الإسلامي في الولايات المتحدة

- الفصل الثامن : النشاط السياسي للمسلمين في أمريكا ١٣٩
ستيف أ . جونسون
- الفصل التاسع : الدعوة في الغرب ١٥٧
لارى أ . بوسطن
- الفصل العاشر : المسلمون في السجن : دعاوى المطالبة
بالحماية الدستورية للحرية الدينية ١٧٠
كانتلين مور
- الفصل الحادي عشر : التربية الإسلامية في الولايات المتحدة وكندا :
مفهوم التنسيق العقيدى الإسلامى وممارسته . ١٩٥
نعمات حافظ بارازانجى

الباب الخامس: المرأة المسلمة من منظور متعدد الثقافات

- الفصل الثانى عشر : المرأة المسلمة الأمريكية الإفريقية ٢١٩
بيفرلى توماس ماكلاود

الصفحة

- الفصل الثالث عشر : التناقض المتبادل : النساء الممسكات في أمريكا
بين الخيار القردى (الحنية) والانتفاء
المجتمعى (الجماعية) ٢٣٢
مارسيا ك . هيرمانسين

الباب السادس : المسلمون الأمريكيون ومسألة الهوية

- الفصل الرابع عشر : القضايا الإسلامية للمسلمين فى الولايات
المتحدة ٢٥١
جون أ. فول

- الفصل الخامس عشر: السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق
الأوسط وتأثيرها على هوية المسلمين العرب
فى الولايات المتحدة ٢٦٥
إيفون بريك حداد

- الفصل السادس عشر: التقارب والتباعد فى جماعة بازغة : دراسة
للتحديات التى تواجه مسلمى الولايات المتحدة
..... ٢٨٧
سليمان س . نيانج

الكتاب المشاركون

قطبي أحمد - مرشح للدكتوراه بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل في مونتريال بكندا ، ومدير مكتب نيويورك لرابطة العالم الإسلامي والرئيس السابق للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية .

نعمات حافظ بارازاتجي - تلقت دراساتها في جامعة دمشق وجامعة كولومبيا وجامعة كورنيل . تتركز اهتماماتها في مجال البحوث والتعليم على المشكلات البيداغوجية لأصحاب الثقافات المتعددة . وأصدرت عدة أوراق حول تعليم أبناء المسلمين ، والشباب العربي المسلم ، والنساء العرب للمسلمات . وتقوم حاليا بتصميم خطة عمل للتعليم الإسلامي في أمريكا الشمالية استنادا إلى نتائج رسائلها .

فريدريك ماثيوسون بيهي - الأستاذ المساعد للدراسات الدينية بجامعة كولورادو في بولدر ، هو مؤلف « ممارسات الشعائر الإسلامية : مجموعة شرائح مع دليل المعلم » ، وكتاب « مدخل إلى الإسلام » ، وكذلك « الكتاب المقدس في منظور مقارن » ، والعديد من المقالات في الصحف والموسوعات حول الإسلام والشعائر الإسلامية . ونال عددا من المنح الدراسية البحثية وتجول على نطاق واسع في العالم الإسلامي .

جون ل. اسبوريكو - أستاذ ومدير الدراسات الدولية بكلية الصليب المقدس في ورسمستر بولاية ماساشوسيتس . هو مؤلف « الإسلام والمياسة » ، و « المرأة في قانون الأحوال الشخصية الإسلامية » . وهو الذي أشرف على تحرير كتب « الإسلام في آسيا : الدين والمياسة والمجتمع » ، و « أصوات البحث الإسلامي » ، و « الإسلام وللتطور : الدين والتغير السياسي الاجتماعي » . وشارك في تحرير « الإسلام في مرحلة التحول : منظور إسلامي » . وكتب عشرات المقالات الصحفية حول النهضة الإسلامية والإسلام في العالم الحديث . وتنقل على نطاق واسع في أنحاء للعالم الإسلامي وشارك في تنظيمات تعمل مع المسلمين في الولايات المتحدة .

بايرون هينز - المدير السابق لمكتب العلاقات للمسيحية - الإسلامية في المجلس القومي

للكنائس . كتب العديد من المقالات عن المسلمين في الولايات المتحدة ، كما شارك في تأليف كتاب « للمسيحيين والمسلمون معا على طريق واحد » .

إيفون بريك هداد - أستاذة التاريخ بجامعة ماساشوسيتس في امهيرست . مؤلفة « الإسلام المعاصر وتحديات التاريخ » . وشاركت في تأليف « القيم الإسلامية في الولايات المتحدة » و « المفهوم الإسلامي للموت والبعث » . كما اشتركت في تحرير « التأثير الإسلامي » و « للمرأة والدين والتحول الاجتماعي » . واهتمت بالأبحاث الخاصة بالمجتمع الإسلامي على مدى السنوات العشر الماضية .

مارسيا هممتسين - الأستاذ المساعد للدين بجامعة ولاية سان دييجو . كتبت العديد من المقالات عن الإسلام في شبه القارة . وتهتم بالأبحاث الخاصة بالنساء الأمريكيات اللاتي يعتنقن الإسلام ويتزوجن من مهجرين . وكتبت عددا من المقالات عن الإسلام والمرأة .

ستيف أ . جونسون - محاضر في الدراسات الإسلامية بمعهد اللاهوت المسيحي ، ومدرس بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة إنديانا - جامعة بورو في إنديانابوليس . والمحرر السابق لمجلة « الآفاق الإسلامية » ومؤلف الكتب المعروفة باسم « دعوة للأمريكيين : النظرية والتطبيق » ، بالإضافة إلى كثير من المقالات عن الإسلام .

بيلري توماس مكلالود - الأستاذ المساعد للدراسات الإسلامية بجامعة دي بول . وهو يكف على دراسة دور المرأة في المجتمع الأمريكي الإفريقي للمسلم .

كاثلين مور - أستاذة للدكتوراه بقسم العلوم السياسية بجامعة ماساشوسيتس في امهيرست .

سليمان نواتج - رئيس قسم الدراسات الأفرو - أمريكية بجامعة هوارد ، والمحرر السابق لمجلة « العلوم الاجتماعية الإسلامية » . وكتب الدكتور نواتج العديد من المقالات عن المسلمين في الولايات المتحدة ، وشارك في إصدار كتاب تحت الطبع عن المجتمع الإسلامي .

لاري أ . بوسطن - رئيس قسم للتبشير بكلية نياك ، في نياك ، نيويورك .

أبو بكر الشنقيطي - المرشح للدكتوراه في قسم الاتصالات بجامعة ماساشوسيتس في امهيرست ، والأمين العام السابق لاتحاد الكتاب السودانيين ، والمحرر السابق للمجلة الشهرية « الآفاق الإسلامية » .

جين / . سميث - نائبة الرئيس والمعيدة الأكاديمية لمدرسة إيليف للاهوت في دنفر بولاية كولورادو ، ومؤلفة « الورقة الشمينة » و « مفهوم "الإسلام" في تاريخ التبشير

القرآنى ، . وشاركت فى تأليف « المفهوم الإسلامى للموت والبعث » . وأصدرت « النساء فى المجتمع الإسلامى المعاصر » ، وشاركت فى إصدار « المنخل إلى ديانات الشرق : قارىء » . وكتبت العديد من المقالات فى الصحف والموسوعات عن الإسلام .

كارول ل. ستون - عالمة باحثة بكلية الطب بجامعة إنديانا فى إنديانابوليس .

جون أ. فول - رئيس قسم التاريخ بجامعة نيو هامبشاير فى دورهام ، ومؤلف « القاموس التاريخى للسودان و الإسلام : الاستمرار والتغيير فى العالم الحديث » . وشارك فى تأليف « السودان : صورة للوحدة والتنوع » . وكتب مقالات لا حصر لها عن الإسلام فى السودان وفى العالم الحديث .

مقدمة

المسلمون في أمريكا

ليفون يزيك حداد

نشأت فكرة المؤتمر الخاص بمسلمي أمريكا عن الرغبة في التوسع في مجال البحث الأكاديمي في أحوال المجتمع المحلي الإسلامي المتنامي داخل الولايات المتحدة ، وتعميق الوعي العام بالوجود الإسلامي ، وتوفير فهم أفضل للطرق التي يتناول المسلمون من خلالها الولايات المتحدة من واقع خبرتهم وتلاؤمهم مع مؤسساتها كلما تحولوا باطراد إلى جزء أصيل من مكان أمريكا .

ويماني المسلمون الأمريكيون تجربة تجمع بين الابتهاج بفرصة زيادة أعدادهم وتطور مؤسساتهم ، وبين الإحباط والأسى من جراء استمرار معاناتهم من التحيز ومظاهر الإكراه والتفرقة وسوء الفهم بل والكراهية . ولذلك فإنه من الأهمية بمكان إلقاء نظرة جديدة على بعض الطرق التي نجحوا من خلالها في خلق هوية مميزة وفي إقامة مجتمع إسلامي في أمريكا الشمالية . ويأتي النمو المثير في تعداد المسلمين في الولايات المتحدة في الوقت الذي يتزايد فيه غضب الكثيرين من المواطنين الأمريكيين تجاه المسلمين فيما وراء البحار ، علاوة على للعداء والتفرقة ضد المسلمين الأمريكيين . وينبغي فهم وضع المسلمين في أمريكا في إطار ديناميكية علاقاتهم بالبيئة التي يعيشون فيها داخل الولايات المتحدة ، وتأثير ذلك على تطور الأفكار الإسلامية في سائر أنحاء العالم الحديث .

وقد تصاعد الاهتمام بمسلمي أمريكا نظرا لتواجدهم المتزايد في المناطق الحضرية ، بالإضافة إلى تطور مؤسساتهم المتميزة في طول البلاد وعرضها . وتضم مؤسساتهم أكثر من ٦٠٠ مسجد / مركز إسلامي ، وكنيستان إسلاميتين ، وعشرات من المدارس الدينية النهارية ، ومئات من مدارس نهاية الأسبوع ، ومنظمات نسائية ، ومجموعات شبابية ، وتنظيمات مهنية ومدنية . كما أن قيادة المجتمع الإسلامي يسيطر عليها المتطوعون من الناس العاديين المهتمون بصيانة تراثهم ونشر عقيدتهم مع قووم

الجيل الجديد . ففي خلال العقد الأخير أمكنهم إقامة عدد من المصانع ومراكز توزيع الكتب والمجلات الدينية للقومية والإقليمية للمعونة في توجيه المؤمنين نحو التمسك بمعتقدهم وبممارساتهم الإسلامية داخل بيئة غريبة عنهم في أغلب مظاهرها^(١) . وهناك برنامج تليفزيوني^(٢) وإذاعية^(٣) منتظمة عن الإسلام والتراث العربي ، علاوة على توزيع الأشرطة المسجلة (المسموعة والمرئية) للمواعظ والخطب من خلال شبكات قومية .

وقد بدأ الإعلام الأمريكي من صحافة إخبارية^(٤) وبعض البرامج التليفزيونية^(٥) في رصد هذه التطورات ، إلا أن الاهتمام الأكاديمي لا يزال محدودا سواء في داخل المجتمع الإسلامي نفسه أو من جانب علماء الاجتماع المهتمين بالبحث العرقي (الاثنوغرافي) وبالتواؤم الاجتماعي والاقتصادي والنفسى للمهاجرين مع بيئتهم في أمريكا الشمالية . وينزع دارسو العلوم الإنسانية الأمريكيون للنظر إلى المسلمين في الولايات المتحدة باعتبار أن لهم أهمية هامشية بسبب عددهم الصغير بالمقارنة بالمجتمع الإسلامي في أنحاء العالم .^(٦) كما غطت العلاقات الأمريكية العاصفة مع دول الشرق الأوسط على أهميتهم .

والنمو المثير للمجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة ظاهرة جديدة حدثت بالدرجة الأولى على مدى العقود الثلاثة الأخيرة نتيجة للتغيرات في قوانين الهجرة الأمريكية واحتياجات سوق العمل . وغالبية المهاجرين المسلمين الوافدين أخيرا هم من خريجي الجامعات ، مما يمثل جزءا من « استنزاف العقول » للأشخاص الذين ينضمون إلى صفوف المهنيين الأمريكيين (هناك على سبيل المثال ما يقدر بـ ستة آلاف طبيب مسلم في الولايات المتحدة) . وهم ينتمون اقتصاديا في الطبقة المتوسطة الأمريكية ، بيد أنهم ، فيما يبدو ، يعانون من الشعور بالاستلاب المتزايد بسبب المواقف الأمريكية من الإسلام والمسلمين .

وهناك إغفال لتأثير المسلمين الأمريكيين على التكوين الفكري للإسلام المعاصر بصفة عامة ، وعلى الأمة الإسلامية فيما وراء البحار . فقد أصبحت الولايات المتحدة على مدى العقود الأربعة الأخيرة مركزا للاختصار الفكري الإسلامي مع تزايد عدد الطلبة المسلمين (يقدر أحيانا بأكثر من مائة ألف طالب كل عام) الذين يلتحقون بالكلية والجامعات الأمريكية^(٧) . ويجرى تشكيل وإعادة تشكيل فهمهم للإسلام ودوره في العالم داخل المحيط الأمريكي . والمتقنون والقادة الإسلاميون الذين أصبحوا جزءا هاما في الساحة الأكاديمية الأمريكية تمكنوا من تقديم تفسير للقرآن يتناسب مع الحياة في الولايات المتحدة والعالم الحديث . ويجرى تصدير كتاباتهم وأفكارهم بواسطة الدارسين العلمانيين إلى بلادهم لتنبؤ مناصب قيادية في العالم الإسلامي . وهكذا تركت آراء وتفسيرات المسلمين الأمريكيين أثرها على أشخاص في الشرق الأوسط وإفريقيا وجنوب شرقى

آسيا ، وصار لوجهات نظرهم الإسلامية للعالمية قدر من الجاذبية لكثير من الأمريكيين الأصليين ، للببيض وللمسود على السواء ، ممن اعتنقوا الإسلام خلال العقود الأربعة الأخيرة^(٨) .

ويوحى البحث الأولي بأن عدد المسلمين المشاركين في المؤسسات الإسلامية في أمريكا قليل ، غير أنه يتضح أن هذه المشاركة تزداد أثناء الفترات العvisية . كما يبدو أن الأحداث الدولية الأخيرة وردود فعل للشعب الأمريكي إزاءها تحفز المسلمين على المشاركة في أنشطة المجتمع على المستويات الاجتماعية والسياسية والتعليمية . ويستهدف الجانب الأكبر من هذه الأنشطة التأثير على وجهات نظر عامة الشعب الأمريكي - خاصة لإزالة الصورة السلبية التي تقدمها الصحافة . كما أن الكثيرين من أبناء جيل الشباب المسلم ممن استفادوا من قوانين الهجرة في الستينات والسبعينات يسعون الآن للحصول على المساعدة الأساسية لتعليم أبنائهم تقاليد الآباء والأجداد .

وقد وضعت التجربة الأمريكية المسلمين أمام تحد خاص . فقد توافرت لهم حرية غير مسبوقة لتجربة أشكال وهيكمل فصل الدين والدولة بعيدا عن العيون الرقبية الحذرة للحكومات الثقلة وعن انتقادات المتمسكين بالتقاليد . وهذه الحرية - في الوقت نفسه - محفوفة بمخاطر البدع والانحراف . كما أن للمجال للعريض للاختيارات المتاحة في الإطار الأمريكي يحمل خطر الانقسام الطائفي والتفتيت . وتستهدف المقالات الواردة في هذا المجلد استهلال البحث الأكاديمي حول قضايا مثل ما إذا كان هناك فهم وتفسير مشترك للتجربة الإسلامية في الولايات المتحدة ، وكيف وإلى أى مدى يؤثر التراث الإسلامي « المستورد » سواء كان إيرانيا أو عربيا أو تركيا أو باكستانيا على إعادة تعريف الإسلام في الإطار الأمريكي ، وكيف تمكن المسلمون الأمريكيون في مختلف المناطق والأزمنة من تنظيم المؤسسات الإسلامية في نفس الوقت الذى يواصلون فيه المشاركة الكاملة في المحيط الأمريكي العام ، وكيف استمد المسلمون من تراثهم وكياناتهم الفقهية ومؤسساتهم الدينية المصاحبة ، سواء في الشكل التقليدى أو غيره من الأشكال المحدثه ، الأمجاب لخلق وسط متماسك في الولايات المتحدة .

وإذا كان صحيحا أن النشاط الفكرى والمؤسمى يصبح أكثر كثافة في فترات الأزمة ، فهل يقوم الإسلام بوظيفته كنوع من الملاذ ، أم أنه يأخذ المبادرة في البحث عن المعنى والتوافق في بيئة دائبة التغيير ؟ وهل المتقنون المسلمون نشيطون في المعى من أجل إعادة تنظيم الحياة بصورة خلاقة ومن أجل الوصول إلى نظرة عالمية متماسكة ؟ وهل هم يدركون دورهم في توفير الاستقرار للمجتمع وتكامله ، أم أنهم لاعيون هامشيون خارج حلبة السلطة يجاهدون لوقف تيار القنور وانحسار التأييد وسط الأعضاء ؟ وتركز الدراسات الواردة في هذا المجلد على الطرق التي استجاب المسلمون من خلالها لتحدى المحافظة على هويتهم والإبقاء على عقيدتهم في الإطار الأمريكي .

ويضم هذا المجلد ستة أبواب ، وينقل القارئ من التفصيل المحدد والتوصيف إلى ملحة أكثر إحياء وتصيرا . وفي الباب الأول يناقش قطبي مهدى أحمد الهيكل التنظيمية للمسلمين الأمريكيين ، خاصة السنيتين ، ويقدم خلفية تاريخية ، ويبين الأسباب في أن المسلمين اختاروا أن ينتظموا في جماعات ، ويلقى نظرة عامة على الجماعات الرسمية في أمريكا الشمالية اليوم والجماعات التي تخدمها . وينتهي المقال بعرض لبعض الجماعات الإسلامية الفرعية ، بما في ذلك « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » و « دار الإسلام » و « أنصار الله » . ثم تقدم كارول ستون عرضا تفصيليا لعدد المسلمين المقيمين في أمريكا اليوم مستندة في تقديراتها إلى بيانات إحصائية لمكتب الهجرة لعام ١٩٨٠ . ويستقرأ التعداد النسبي للمكان المسلمين في أنحاء العالم والأعداد التقديرية للمهاجرين ، تخلص كارول ستون من حساباتها إلى وجود نحو أربعة ملايين مسلم في الولايات المتحدة اليوم ، وإلى أن أكبر مجتمعاتهم توجد في كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى .

وفي الباب الثاني يتناول بايرون هينز وأبو بكر الشنقيطي أساليب المعاملة التي كان المسلمون ، وما زالوا ، يلقونها من جانب غير المسلمين في المحيط الأمريكي . ويتابع هينز مواقف الجماعات المسيحية من الإسلام والمسلمين ، وذلك من خلال تحليل الوثائق المنشورة من جانب أو لحساب مجموعة متنوعة من الكنائس والطوائف . وهو يرى انحصارا في الكتابات المعادية للإسلام ، بل ويرى في حالات عديدة ، محاولة لمزيد من الفهم الموضوعي ، ولو أن بعض أشكال الجدل القديم بشأن « التبشير » لا تزال قائمة . ويتضمن استعراضه طرحا لما تتطوى عليه العلاقة حاليا ومستقبلا بين الكنائس المسيحية ومجتمع الإسلام . ويستخدم الشنقيطي « أمة الإسلام » كحالة قائمة لتوضيح أطروحاته بأن هناك علاقة جدلية بين الطريقة التي ينظر الغرب من خلالها إلى الإسلام ويصوره ، من ناحية ، وبين الصورة التي يرى بها المسلمون أنفسهم ، من ناحية أخرى . وهو يرى في أمة الإسلام صورة نمطية لتلك الجماعات التي تحاول الهرب من النموذج الأمريكي المتمركز على العرق ، ومن ثم التحول إلى موقف أكثر « تشبدا » في إطار تاريخي وجغرافي أشمل .

وثلاثة من العلماء الإسلاميين المعاصرين الذين تركوا أثرا كبيرا على المجتمع الأكاديمي الأمريكي هم موضوع الباب الثالث من هذا المجلد . ويقدم جون امبوزيتو حياة وفكر العالم الفلسطيني الراحل إسماعيل الفاروقي ، ويتابع حركته بدءا من العروبة إلى النظرة الأكثر شمولا للإسلام باعتباره عنصر التكامل لجميع نواحي الثقافة والمذهب والعقيدة . ويؤكد امبوزيتو أهمية ثقافة الفاروقي الغربية ودرأيته العريضة بتعاليم الدين المسيحي في كل من دراسته ودوره في مناقشة الأديان . ويفضل الدمج بين الفكر والعمل ، والمعرفة والفعل ، أصبح الفاروقي متحدثا بلوغا باسم الإسلام في المؤسسة التعليمية الأمريكية .

وتقدم جين سميث المفكرت الأيرلندية سيد حسين نصر ، الموهوب في علم تفسير الإسلام ، وتستعرض أدواره العديدة كمناقح عن الدين ، وفيلسوف وصوفي ومترجم للمعالم الطبيعية . ويسوق نصر في كل كتاباته الحجج دفاعا عما يسميه النزعة التقليدية الإسلامية في مواجهة النزعات التحديثية والمقلانية والتطورية والأصولية . ويرى نصر - استنادا إلى معرفته العميقة بالفلسفة الغربية وعلم اللاهوت وعلم النفس - أن الديانة المعاصرة كلها نبئت من جذورها الضاربة فيما يسمى بالعلم المقدس .
Scientia Sacra

ويعرض فريديك ديني حياة وأعمال فضل للرحمن ، العالم الباكستاني الذي توفي مؤخرًا . ويقدم الأوجه الثلاثة في فكر فضل للرحمن - الإلهي للفلسفي ، والأخلاقي سلوكا وعلمًا ، والديني الاجتماعي - باعتبارها أوجه متكاملة لشخصيته وحياته كعالم . وفي تفسيره البالغ للإسلام ، يركز فضل الرحمن بصفة خاصة على فهم وتفسير القرآن والموضوعات التي يتناولها ، وعلى فلسفة أصول الدين ، والأخلاق ، ومسألة الإسلام والتحديث . ويؤكد الباحث ديني بصفة خاصة على الفكر والأخلاق كتروم في تراث فضل للرحمن .

ويستعرض الباب التالي من المجلد التواحي المختلفة للنشاط الإسلامي . فيناقش ستيف جونسون المشاركة السياسية في المجتمع الأوسع فيما بين المسلمين من ناحية ، وفيما بين المسلمين وغير المسلمين من ناحية أخرى . كما يشير إلى الأسباب التي دعت بعض الجماعات الإسلامية إلى معارضة النشاط السياسي في أمريكا ، ويمارز بين المسلمين والعرب كدعاة سياسيين ، مشيرًا إلى ما يواجهه بعض المسلمين من صعوبة في الاختلاط بالمسيحيين العرب في المنظمات السياسية . وتتمارز الجماعات العرقية المختلفة وفقًا لدرجة مشاركتها في المسرح السياسي الأمريكي . ويحاول لاري بوسطن بعد ذلك وصف المسلمين الأمريكيين من خلال فلسفاتهم الخاصة بالدعوة أو الرسالة . وهو يرى انقسامًا أساسيًا بين من يهتمون فقط بالتأكيد على بقاء المجتمع الإسلامي ملتزمًا بمثل العليا (« الدفاعيون المسلمون ») وأولئك الذين يرغبون في تحويل غير المسلمين إلى اعتناق العقيدة (« الهجوميون الجهاديون ») . وهو يستكشف الخلفية التاريخية لحركات الدعوة الإسلامية في أمريكا ، ويناقش أدوار تلك الجماعات مثل الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام ورابطة الطلاب المسلمين وغيرها من الجماعات التي تعمل بنشاط على نشر الدعوة .

وتتناول كاثلين مور مصير المسلمين المناهضين للنظام القانوني الأمريكي . وتناقش في دراستها التفصيلية للإسلام ومستور الولايات المتحدة مسألة حقوق المسلمين في الممارسة الحرة لدينهم داخل السجون . ومن المسائل المطروحة : قضايا الفداء والمبليس والنظافة وأداء شعائر الصلاة وغيرها من الأنشطة الدينية في الإطار العام لاحتمالات التمييز في المعاملة .

وتتقدم نعمات حافظ بارازانجي ، في دراسة عن للتعليم الإسلامي في أمريكا الشمالية ، أربعة افتراضات أساسية تمايز بين وجهات نظر المعلمين الإسلامي والغربي ونوضح كيف يؤثر ذلك على قسّمات التعليم . وتعرض نتائج المقابلات مع أربعين أسرة مهاجرة في خمس مدن أمريكية كبرى بشأن التعليم وانتقال القيم الإسلامية . وتشجع بارازانجي على انتهاج مدخل جديد لتعليم أبناء المسلمين الأمريكيين الشماليين يستهدف الحفاظ على الهوية الإسلامية في مجتمع غربي .

وتناقش بيغري توملس ملكلاود ومارسيا هيرمانسين الأوجه المختلفة لدور المرأة المسلمة في الإطار الأمريكي . وتتناول ملكلاود المرأة المسلمة السننية الأمريكية - الأفريقية ، مستندة في ذلك إلى بحث لها في للتاريخ المروى في أحد مجتمعات فيلادلفيا المحلية . وبالتركيز بصفة خاصة على القضايا والمشكلات التي تواجه النساء الأمريكيات الأفريقيات اللائي يخترن التحول من المسيحية إلى الإسلام ، تقدم ملكلاود أربع فئات ممن اخترن التحول إلى الإسلام تمثلن أربع نساء (رموز خيالية ، وإن كانت ممنوحة من محادثات شخصية) ، تكشف عن مجال من الاستجابات إزاء ما تعنيه مسألة الاندواء إلى الإسلام . ثم تناقش هيرمانسين الطرق التي تختارها النساء المملمات الأمريكيات للتعبير عن هويتهن الإسلامية ، مع الإشارة بصفة خاصة إلى الاجتماعات الدينية الثنائية ورتبهات الزواج . وتتضمن المناقشة أساليب الحياة والملبس وغيرها من ، أنماط ورموز للتفاعل الثقافي ، . وتنتهي هيرمانسين إلى أن النساء المهاجرات في أمريكا ينزعن إلى تأكيد هويتهن كمسلمات من خلال عدد من الأساليب المميزة ، بما في ذلك الاشتراك في منظمات نسائية إسلامية .

ويضمن الباب الأخير من هذا المجلد ثلاثة مقالات تتناول قضايا الهوية التي تواجه المسلمين الأمريكيين . ويميز جون فول بين نوعين من هذه القضايا - تلك التي تؤثر على الأقليات الإسلامية في أية دولة وفي أي وقت ، وتلك القضايا الخاصة بالمجتمع الغربي في مرحلة ما بعد التصنيع ، أو ما بعد الحداثة . وهو يستعيد تصور إسماعيل الفاروقي للمسلمين بوصفهم يقومون بـ « الهجرة » إلى الغرب ، عارضا رؤيته لأمريكا باعتبارها المدينة ، الحديثة مع احتمال حدوث التحول المماثل للمجتمع . وتتابع إيغون حداد التغيرات التي طرأت على السياسة الخارجية الأمريكية خلال العقود الأربعة الأخيرة بالنسبة للشرق الأوسط ، ولثراها على كيفية تحديد المسلمين لهويته الخاصة . وقد أدى الشعور المتزايد بطرد بالإحباط وبالتحرر من الأوهام إلى زيادة عدد الأشخاص المتزمنين إيجابيا بالهوية الإسلامية في هذه الدولة . ويفترض سليمان نلينج ، أخذا في الاعتبار التحديات التي تواجه المسلمين في الولايات المتحدة ، أربعة احتياجات محددة : الاحتفاظ بهوية إسلامية ، والدفاع عن المؤسسات الإسلامية ، وبناء صروح اقتصادية إسلامية ، وإيجاد الطرق للمشاركة في الحياة السياسية الأمريكية . ويقول إنه بالرغم من وجود اختلافات واضحة فيما بين المسلمين ، إلا أن السمات والقيم تدعمهم إلى التماسك .

كما يمايز نيتانج بين ما يسميه المعلم الاستيعابي والمسلم المحاكى ، حيث إن الأول يضع الهوية الإسلامية فوق هويته كأمريكي ، فى حين أن الثانى يبحث عن الطريق للتوفيق بين الانتماءين .

والواضح أن هذه الدراسات هى مجرد بداية لما ينبغى أن يصبح جهداً أبعد مدى . ولا يزال هناك عمل كثير ينبغى إنجازه بالنسبة لموضوعات مشابهة مثل المجتمع الإسلامى وعلاقته بالتاريخ الأمريكى الاجتماعى والدبلوماسى ، والطرق التى تؤدى إلى تكوين مجتمع جديد بواسطة أفراد ينتمون إلى خلفيات قومية واجتماعية متعددة ، ودور (أنوار) المسجد ، وتطوير القيادة الإسلامية ، ومحاولات خلق نظام اقتصادى إسلامى ، وإقامة أعمال تجارية إسلامية لمواجهة احتياجات إسلامية محددة ، بالإضافة إلى أفضليات عرقية (لثنية) ، واتنماج الأمريكيين السود فى نظام إسلامى ، واتنماج المسلمين فى الثقافة الأمريكية السوداء .

وهذا المجلد هو الأول فيما ينبغى القيام به من جهود متصلة لإعداد وتقديم الأبحاث على نطاق عربى من العلماء الذين يكرسون أنفسهم لدراسة الإسلام فى الإطار الأمريكى .

الهوامش

١ - للحصول على المادة المتوافرة ، انظر Yvonne Haddad " Muslims in America: A Select Bibliography " *The Muslim World* 76 (1986): 93-122 .

٢ - يسمى منتج برنامجين تلفزيونيين للحصول على منافذ قومية لمنتجاتهم ، وتتضمن « الساعة العربية » التى يتم إنتاجها فى بوسطن وتذاع فى شيكاغو ولوس أنجلوس وسان فرانسيسكو ، ومسلسل أسبوعيا جديدا عن الإسلام ينتج فى لوس أنجلوس . وهناك مجموعات أخرى لها اتصالات محلية ، بما فى ذلك مجموعة شباب فى هيرجينا .

٣ - أكثر الشخصيات الإناعية قبولا هو وارث الدين محمد ، زعيم ما كان يسمى بجمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية ، وتقدم برلمجه الأسبوعية أكثر من ثلاثين محطة . والبرامج المحلية الأخرى مسموعة فى مدينتي نيويورك وهيوستون .

٤ - صدرت موضوعات مؤخرًا فى *The Atlanta Constitution and Journal*, *the Philadelphia Inquirer*, *the New York Times*, *the Orange County Register*, *the San Francisco Examiner*, *the Washington Times* and *the Chicago Sun*.

٥ - إذاع راديو كندا فى كوبيك و «WNBC» تحقيقات عن المسلمين فى منطقة نيويورك ، وكذلك «CBS Morning News» ، *Monitor TV* ، *CNN* و *WCBS* . ناقش مورتون دلونى وقيل دونا هيو مختلف القضايا ، بالإضافة إلى المناقشات المذاعة فى برنامج «60 Minutes» .

٦ - هناك ما يقدر بثلاثة ملايين إلى أربعة ملايين مسلم في أمريكا ، أكثر من أعضاء الكنيسة
الأميقية أو كنيسة المسيح المتحدة . ويقدر عدد المسلمين في العالم بثمانيئة وخمسين مليوناً إلى مليار
نسمة .

٧ - طي سبيل المثال ، كان هناك ثمانية وعشرون ألف طالب إيراني يدرسون في أمريكا عام
١٩٧٨ .

٨ - يقدر هؤلاء الأشخاص بنحو مليون نسمة .

الباب الأول

المسلمون في الولايات المتحدة

الفصل الأول

المنظمات الإسلامية في الولايات المتحدة قطبى مهدي أحمد

أجريت أبحاث كثيرة حول المنظمات الإسلامية في أمريكا . غير أن الأمل المتغيرة للتنظيمات في المجتمع المحلي الإسلامي توجب أن نلقى نظرة جديدة على الموضوع . ولذلك فإنني أتناقش المناقشة من حيث انتهى الكتاب الآخرون ، لألقى بعض الأضواء على التغيرات الحديثة في نمط المنظمات الإسلامية في الولايات المتحدة .^(١)

المنظمات المحلية للمهاجرين الأوائل

بدأ المهاجرون الأوائل في الوصول في أعداد صغيرة مع بداية القرن ، واستمروا في موجات متعظمة نسبيا طوال النصف الأول من القرن . وعادة ما كان هؤلاء المهاجرون يوصفون بالمغامرين الذين انجذبوا إلى العالم الجديد من أجل الفرص الاقتصادية . وعلى النقيض من كثيرين من أقرانهم الأوروبيين المعاصرين ، فإنهم لم يأتوا ليجعلوا من أمريكا وطنًا لهم ، وإنما جاءوا تحذوهم الرغبة في جمع أكبر قدر من المال في أسرع وقت ممكن ثم العودة إلى أوطانهم . وفضل الكثيرون في تحقيق أحلامهم ، وانتقلوا عائدین إلى أوطانهم أسفين . أما من صادفوا نجاحا أكبر ، واستطاعوا التواءم مع أسلوب الحياة الأمريكية فقد وجدوا ، بصفة عامة ، في علاقاتهم مع نوى القربى والشركاء التجاريين ، أشكالا من الروابط التي جعلت أي نوع آخر من التنظيم أمرا غير ضروري .^(٢)

وإزاء إغراء نجاحهم في العمل وقدرتهم على التواءم ، قرر البعض البقاء بصفة دائمة ، وأرسلوا في طلب علاقاتهم للحاق بهم . وجنبت فصوص نجاحهم الأقارب

وغيرهم من أبناء قراهم للهجرة إلى الولايات المتحدة . وبدأ مجتمع أكثر وضوحا في التبلور في هذه المرحلة ، مجتمع يتكون من العائلات الممتدة القائمة من نفس المكان والمعية في نفس المدينة . وكانت من أشهرها في ذلك الحين عائلة أجرام التي استقرت في ميدار رابيزد بولاية أيوا ، وأسس أفرادها واحدا من أقدم المساجد هناك ، وكذلك عائلتا بركات وعلوان اللتان ساعد أفرادهما في بناء مسجد توليدو ، وعائلة خالد التي استقرت في ديترويت وقامت مع غيرها بتشيد مسجد ديترويت ، وعائلة جيزايني التي شيدت مسجدا في مدينة ميتشجان ، إنديانا . وهناك أيضا عائلة خان التي قامت بتنظيم أبناء البنجاب في سلكرمنتو بولاية كاليفورنيا وبناء أول مسجد في الساحل الشمالي للولايات المتحدة ، وعائلة دياب التي شيدت مسجد شيكاغو ، والألبانيون الأوائل في ديترويت ، والتتر في بروكلين - نيويورك - للذين أقاموا للمسجد في مناطقهم .

وعند هؤلاء إلى تنظيم أنفسهم في مواجهة بعض الأحداث الاجتماعية والضغوط . وقد أدت وفاة أحد الأقارب إلى التفكير جدوا في الحصول على مساحة من الأرض لاستخدامها جبلة للمسلمين . كما أدى زواج ابنة أحدهم من شخص لا ينتمي إلى العقيدة إلى إنشاء تنظيم مبكر لجماعات الشباب لهم شملهم . ودفع جيل الأطفال بلغة آبائهم ومعتقداتهم الدينية إلى الإسراع في بذل الجهود لإقامة مدرسة للتعليم الديني . وأدت هذه المشكلات والتحديات الثقافية الناجمة عنها إلى الوعي بالذات وإلى البحث عن هوية . وعلى سبيل المثال ، فإن الاحتفالات بأعياد المولاد (الكريسماس) دفعت العائلات إلى الاحتفال بالمولد النبوي كوسيلة من جانب الآباء لتحقيق رغبات أطفالهم في الاحتفال . ومثل هذه العوامل ، خاصة الاحتياجات الثقافية للجيل الثاني ، حفزت العائلات إلى الإسراع في بناء المساجد وإقامة الأشكال البكرية من الجمعيات الإسلامية .

وفيما عدا دور هذه التنظيمات المحلية « كخط دفاع ثقافي أخير » ، فإنها لم تقدم الكثير من المساهمة الإيجابية في تنمية مجتمعاتهم سواء اجتماعيا أو روحيا . والحقيقة أنها لم تأخذ مهمتها الإسلامية بجدية كبيرة . وعنيت هذه الجمعيات بالدرجة الأولى بالحفاظ على الأبناء من الجنوح ، بالإضافة إلى توفير مكان للعائلات لتبادل العلاقات الاجتماعية وعقد الزيجات وتأمين للموتى في الإطار التقليدي . وكثير من هذه الجمعيات لم يعد لها وجود بعد أن انتقلت إلى أبناء المؤمنين . فقد هدم أقدم مسجد في أمريكا ، في مدينة روس بولاية دلكوتا الشمالية ، عام ١٩٧٩ . وتحول مسجد آخر في هاى بارك بولاية ميتشجان إلى كنيسة ، وتم بيع الكثير من المساجد الأخرى أو تحولت إلى مطاعم أو استخدمت في أغراض أخرى . أما المساجد التي بقيت ، فإنها لم تعد تدار بالأسلوب التقليدي كمساجد حقيقية . وتراجع الاهتمام بالصلوات اليومية . و صلاة الجمعة لم تعد تقام أو تقام شعارها أيام الآحاد . وأقيمت حفلات للرقص في المساجد تصحبها احتفالات مألوفة حيث قُمت للخمور بلا قيود . ودعيت راقصات « هز البطن » في مناسبات جمع التبرعات التي يجرى تنظيمها في الأبوار السفلى للمسجد .

اتحاد الجمعيات الإسلامية في الولايات المتحدة وكندا

في منتصف هذا القرن كان تعداد المسلمين لا يزال قليلا نسبيا وكانوا مبعثرين في أنحاء القارة . غير أنهم بدأوا يشعرون بالحاجة إلى مظلة ينتظمون تحتها . وفي ٢٨ يونيو ١٩٥٢ قام الزعيم الديناميكي للمجتمع الإسلامي في سידار رابينز ، عبد الله أجرام ، بتنظيم المؤتمر القومي الإسلامي الأول في سידار رابينز بولاية أيوا^(٣) ، وحضره أربعمائة مسلم من سائر أنحاء الولايات المتحدة وكندا . وتناول البند الرئيسي في جدول الأعمال مسألة تكوين منظمة قومية تلم شمل المسلمين في أمريكا وتنسق أوجه نشاطهم . وكونوا الجمعية الإسلامية الدولية وانتخبوا عبد الله أجرام أول رئيس لها . ولا نعرف إلا القليل عما قامت به الجمعية الجديدة من نشاط فعلي لخدمة أغراضها ، ولكنها واصلت عقد الاجتماعات السنوية .

وعقد المؤتمر الثاني في يوليو ١٩٥٣ في توليدو بولاية أوهايو ، والمؤتمر الثالث في شيكاغو بولاية إلينوى في يوليو من العام التالي . وفي خلال هذا المؤتمر الأخير حظيت بتأييد المشتركين ، فكرة إقامة اتحاد لتوحيد صفوف التنظيمات الإسلامية المحلية تحت مظلة واحدة . وهكذا نشأ اتحاد الجمعيات الإسلامية في الولايات المتحدة وكندا (FIA) . ومرة ثانية انتخب الأعضاء أجرام رئيسا له . وعقب المؤتمر مباشرة أصدر الاتحاد أول بيان استهله بقوله : « نحن أعضاء المجتمع الإسلامي في أمريكا ، التزاما منا بتعاليم القرآن : نتمسك بقوة بحبل الله جميعا ولا نتفرق ، ونعلن قيام اتحاد الجمعيات الإسلامية في الولايات المتحدة وكندا » . وأكد الإعلان الدور التعليمي للاتحاد في مجالات التنمية الروحية والاجتماعية والثقافية في إطار المبادئ الإسلامية . كما أبرز الإعلان مهمة العلاقات العامة للاتحاد ودورها في تنمية تفاهم أفضل بين المسلمين والمجتمع الأكبر .

وفي عام ١٩٥٥ عقد الاتحاد مؤتمره في لندن في أونتاريو ، مؤكدا التركيب القاري لبنائه ، ومحتفيا بتفاني أعضائه الكنديين الذين واصلوا نشاطهم منذ اليوم الأول لمولد الاتحاد . ولاحظ أحد المراقبين المشتركين التأثير للنضى للمؤتمر على مجتمع انتقطع عن جذوره الأصلية واهتزت معنوياته بسبب الصدمة الثقافية ومسيطر ثقافة المجتمع الأصلي . وكان الكثيرون من أعضاء المؤتمر من مسلمي الجيل الثاني الذين يحملون أسماء مثل جيمس علي وألفريد محمود وألبرت حمن وما إلى ذلك . وتردد في جنبات المؤتمر نيا الأسرة الكندية التي اعتنق أفرادها الإسلام أثناء انتماده . وانتخب حمن إبراهيم رئيسا جديدا للاتحاد . وهو محاسب ومن المحاربين القدماء الذين خاضوا الحرب العالمية الثانية ، ومن مواليد أمريكا لأب لبناني مهاجر ولم إيطالية . ولا يُعرف إلا القليل عن المؤتمر الخامس الذي عقد في نيويورك في يوليو ١٩٥٦ .

وعقد المؤتمر السادس في ديترويت في العام التالي حيث انتخب قاسم علوان رئيسا جديدا . وهو ابن مهاجر لبناني وصل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ . وعلوان مسلم أمريكي المولد ، خدم في الجيش الثالث للولايات المتحدة إبان الحرب العالمية الثانية . وبعد الحرب عمل علوان صحفيا ثم لشتغل بالصناعة في أوهايو وأخيرا افتتح مطعما في توليدو . وأعيد انتخابه للرئاسة في المؤتمر السابع في واشنطن العاصمة في صيف ١٩٥٨ . وفي عام ١٩٥٩ عقد اتحاد الجمعيات الإسلامية مؤتمره التاسع في مدينة ميتشجان بولاية إنديانا ، وحضره ألف شخص جاءوا من سائر أنحاء الولايات المتحدة وكندا ، واختاروا محمد خليل (جيمس كاليل) رئيسا جديدا . وهو رياضي معروف من ديترويت ، وصلت أسرته اللبنانية إلى الولايات المتحدة مع بداية القرن . وقام خليل وعلوان بزيارة القاهرة عام ١٩٥٩ حيث التقيا بالرئيس الراحل جمال عبد الناصر وعوملا كضييفين للدولة .

وعلى الرغم من أن الاتحاد لم يقدم سوى القليل بخلاف تنظيم مؤتمراته السنوية ، فقد سجل نجاحه في التنظيم علامة على الروح الجديدة السائدة بين المسلمين الأمريكيين وعلى الشعور المزايذ بالهوية والمجتمع . وتميزت القيادة الجديدة بكونها أمريكية المولد ومتعلمة علاوة على الانخراط في الخدمة العسكرية بالجيش الأمريكي ونجاحها مهنا . هذا في حين أن غالبية تنظيمات المجتمع الحالية تناضل دون نجاح يذكر لخلق قيادة مماثلة من أبناء الجيل المسلم الثاني .

وفي أوائل الستينات اضطر اتحاد الجمعيات الإسلامية إلى إسباح الطريق لقيام منظمة جديدة أفضل استعدادا لحمل الإنجازات التاريخية خطوة أخرى إلى الأمام . وإذا كان الاتحاد قد قام بتوفير منبر للمسلمين المهاجرين لينتظموا معا ولينعموا بمشاعر الهوية والأخوة ، فقد حان الوقت لقيام عنصر جديد يدعم هذه الممارسات ويضفي عليها محتوى إسلاميا صادقا وأصيلا . ووجد الدور صاحبه في الطلاب المسلم الأجانب ، لوافد حديثا ، والأكثر تطرفا وعلما .

رابطة الطلاب المسلمين

في أعقاب الحرب العالمية الثانية نشأت عدة جمعيات للطلبة المسلمين في جامعات الولايات المتحدة ، وذلك مع وصول الطلبة الوافدين من العالم الإسلامي لتلقي الدراسات العليا . وبحلول عام ١٩٦٣ بلغ نشاط هذه الجمعيات حدا جعلها أقرب إلى رؤية الحاجة لقيام منظمة قومية للطلاب لتنسيق أنشطتها والتوسع في خدماتها ومداها . وفي مؤتمرها القومي الأول في أوريلنا بولاية إلينوى ، كونت هذه الجمعيات « رابطة الطلاب المسلمين » (MSA) . وعلى النقيض من الطبيعة العرقية لاتحاد الجمعيات الإسلامية ، جاءت الرابطة لتمثل سمة للتنوع والطابع الدولي للإسلام . واشترك في مؤتمر أوريلنا ،

كما صُمِّمَ إلى لجنته التنفيذية المنتخبة الأولى ، عرب من مختلف الدول وبكستانيون وهنود وإيرانيون وأتراك وغيرهم . وكان الالتزام بالإسلام يخطئى أى انتماء آخر . وتطلّموا إلى الإسلام كإطار فكرى (أيديولوجية) وأسلوب حياة ورسالة . كما أن هذا التنظيم لم يعتبر مجرد طريق لخدمة المجتمع ، وإنما وسيلة لخلق مجتمع مثالى وخدمة الإسلام .

ومن الأهمية بمكان النظر إلى طبيعة العالم الإسلامى فى الوقت الذى تكونت فيه الرابطة عام ١٩٦٣ . فى ذلك العام تم نفي الخمينى من إيران إبان الانتفاضة الخموية التى قام بها تلاميذه المسلمون . وفرض الحظر على « الجماعة الإسلامية » فى باكستان وتم إعدام مولانا الموددى . وفى مصر ألقى بالإخوان فى السجون واعتقل سيد قطب بعد ذلك بستين وانتهى به الأمر إلى الإعدام شنقا . وفرض الحظر على حزب مسجوى فى اندونيسيا وألقى بزعيه ، ناصر ، فى غياهب السجون . وكانت الثورة الجزائرية تقترب من ساعة النصر الأخير . والطلبة المجتمعون فى أورينا قاتمون من هذه الأماكن . وهكذا عكست الرابطة التى أنشأوها بوضوح تجربة الحركة الإسلامية فى بلدانهم .

وتكونت شبكة عريضة ضمت أفرعا محلية فى كل جامعة كبرى ، علاوة على كيانات فى الأقاليم والمناطق . وتولت لجنة تنفيذية مركزية قيادة الرابطة ، تعاونها عدة لجان نوعية . ولجتمعت الجمعية العمومية مرة كل سنة أثناء انعقاد المؤتمر السنوى لتحديد توجهات السياسة الجديدة التى ترجمتها اللجنة التنفيذية الجديدة إلى « خطة عمل » لها على مدار السنة . ومع نمو عدد الأعضاء وتزايد الخبرة وزيادة المنع للوارد من مصادر فيما وراء البحار ، تطورت أنشطة رابطة للطلاب المسلمين وأصبحت أكثر نضجا ودرابة . وبحلول عام ١٩٧١ أصبح هناك شعور بالحاجة إلى أمانة عامة دائمة . وافتتح مقر مهنى للرابطة فى مبنى مسجد الأمين بمدينة جارى بولاية إنديانا . وفى عام ١٩٧٣ تم تعيين مدير تنفيذى متفرغ .

وفى سبتمبر ١٩٧٥ ، وافقت الجمعية العمومية خلال مؤتمرها السنوى فى توليدو بولاية أوهايو ، على إدخال تعديلات على الدستور أدت إلى تغيير بناء الرابطة وإلى إقامة أمانة عامة من عاملين متفرغين . وأنشئ على الفور مقر دائم للرابطة فى مزرعة ضخمة حصلوا عليها فى بلينفيلد بولاية إنديانا (بلغت قيمة الأرض ، ومساحتها ٥٠٠ ألف متر مربع ، نصف مليون دولار) . وأنشئت إدارات للتعليم والنشر ، والتدريب ، والعلاقات العامة ، والمالية ، والإدارة . ورأس الأمانة العامة أمين عام يعاونه (فيما بعد) أمين عام مساعد . وتم اختيار مديرى الإدارات من بين أفضل العاملين والموظفين السابقين ، سواء من الدعاة أو الباحثين ، وكل منهم - سواء من الرجال أم للنساء - يحمل درجة الدكتوراه فى مجاله .

وشهدت هذه الفترة أيضا إنشاء الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية (NAIT). وهو عبارة عن هيئة تتولى مسؤولية الإشراف على منظمات رابطة الطلاب المسلمين (المساجد وبيوت الطلبة والمراكز الإسلامية والهيئات الخدمية مثل صندوق النشر الأمريكي والمطبعة الدولية وهيئة الكتاب الإسلامي) . ويعتبر الصندوق بمثابة النزاع المالية للرابطة ، ويتولى مسؤولية استثمارات الرابطة ، ويقدم قروضا صغيرة للأعمال الإسلامية ، وأشرف مؤخرا على الصندوق التعاوني المعروف باسم أمانة (AMANA) . وتكونت مؤسسة أخرى باسم مركز التدريس الإسلامي (ITC) في منتصف السبعينات ، تتبعها إدارات من مراكز الإصلاح ، واللغة العربية ، والهيئات الإسلامية ، والاتصال ، والنشر وغيرها . ومهمة المركز بالدرجة الأولى هي التعليم الديني والتدريب ، والترويج للإسلام ، وتوزيع المطبوعات الإسلامية .

والكثيرون من أعضاء الرابطة ممن تخرجوا واستقروا وحصلوا على وظائف في أمريكا الشمالية وصلوا نشاطهم في الرابطة ، وكانت الرابطة بالصفة لهم بمثابة مدرسة يستطيعون من خلالها تنمية الشخصية الإسلامية . والتخصصات المهنية معترف بها من خلال تنظيمات خاصة مثل جمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين (AMSE) ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين (AMSS) ، والجمعية الطبية الإسلامية (IMA) . وحرص أولئك الذين ينشئون تنظيمات قوية على الانتماء للرابطة .

وتدرجيا ، بدأت صورة للرابطة نهيم على أنشطة المجتمع المحلي وتغلب على المنظمات الأخرى . ووجدت الأعداد الصغيرة من جموع المسلمين المهاجرين حديثا في الرابطة أقوى التنظيمات الإسلامية وأشدها التزاما إسلاميا ، الأمر الذي جنحهم إليها بقوة . وأصبح واضحا أن أى تشكيل طلابي يقتصر على جامعة واحدة لم يعد مناسباً للوضع الجديد . لذلك دعت اللجنة التنفيذية في فبراير ١٩٧٧ خمسين فردا من أبرز الدعاة الإسلاميين من مختلف أنحاء الولايات المتحدة وكندا إلى ورشة عمل استغرقت يومين لدراسة الوضع وتقييمه وتقديم المشورة للرابطة بشأن الاستراتيجية الجديدة . وفي يونيو من نفس السنة تكون فريق عمل لدراسة وتقييم أولويات الرابطة ، وبرامجها وبنيتها ، واقتراح البدائل المناسبة . ثم انقسم فريق العمل بعد ذلك إلى ثلاث لجان متخصصة : المشروعات المستقبلية ، والعلاقات الداخلية ، والعلاقات الخارجية . وقم فريق العمل بتقريره ليستعرضها مجلس رؤساء التنظيمات الفرعية (الرابطة ، والجمعية الطبية الإسلامية ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين) . وتم الاتفاق نهائيا عام ١٩٨١ على بنية الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) بواسطة الجمعيات العمومية للتنظيمات الفرعية .

الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية

على الرغم من أن رابطة الطلاب المسلمين هي الأكبر حجماً والأفضل تنظيماً والأكثر نشاطاً بين المنظمات الإسلامية ، إلا أنها تعرضت للانتقاد بسبب تدخلها في شؤون الطائفة دون أن تحصر نشاطها داخل حدود الجامعة . وجاء رد الرابطة على ذلك بقولها إن الأعضاء من أبناء الجامعات هم أيضاً مجتمع من العائلات المسلمة والأفراد المسلمين الذين يواجهون أنواعاً متشابهة من المشكلات ويحتاجون إلى نفس الخدمات مثل المجتمعات من خارج الجامعات . غير أن التطورات اللاحقة أظهرت أن المجتمعات من داخل الجامعات ، والمجتمعات خارج الجامعات تواجه في حقيقة الأمر أنواعاً مختلفة من المشكلات وتحتاج إلى مدخل مختلف . وفي ذلك الحين كان الوقت غير موات على الإطلاق لكي تتحلل الرابطة من ارتباطاتها ، وهكذا استجابت بتغيير بنيتها . وتمثل التغيير الأساسي في إنشاء تنظيم قومي لأبناء الطائفة من خارج الجامعات باسم رابطة المجتمع الإسلامي (MCA) . وقامت كل من رابطة الطلاب المسلمين ورابطة المجتمع الإسلامي بعملها منفصلة عن الأخرى ، كل في مجالها الخاص ، ولكن يضمهما معا - مركزيا - مجلس الشورى ، وهو الهيئة التشريعية للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) جنباً إلى جنب مع التنظيمات التأسيسية الأخرى .

وتحت مظلتها لقائية ، تضم الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية هيئات ومؤسسات متخصصة أو تأسيسية ، وهي : (١) رابطة المجتمع الإسلامي وهي اتحاد لتنظيمات المجتمعات المحلية ؛ و (٢) رابطة الطلاب المسلمين وهي اتحاد لتنظيمات محلية داخل الجامعات ؛ و (٣) التنظيمات المهنية مثل جمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، والرابطة الطبية الإسلامية ؛ و (٤) المؤسسات الخدمية التي أقامتها الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية مثل الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية ، ومركز التدريس الإسلامي ، ومؤسسة التنمية الدولية ، والصندوق الاستثماري الإسلامي الكندي وهو نظير الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية في كندا .

التنظيمات الإسلامية في الولايات المتحدة

FIA	اتحاد الجمعيات الإسلامية
MSA	رابطة الطلاب المسلمين
NAIT	الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية
ITC	مركز التدريس الإسلامي
AMSE	جمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين
AMSS	جمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين

IMA	الرابطة الطبية الإسلامية
MCA	رابطة المجتمع الإسلامي
FID	مؤسسة التنمية الدولية
CIT	الصندوق الاستثماري الإسلامي الكندي
MYNA	جمعية للشبان للمسلمين لأمريكا الشمالية
MISG	المجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية
MAYA	رابطة للشباب العربى المسلم
AMM	جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية

ولكل من هذه الجمعيات التأسيسية لجانها الخاصة ومجالس إدارتها . إلا أن شلونها الإدارية والمالية والتقانونية تتمركز فى الأمانة العامة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية بتوجيه من مجلس الشورى . وتوضح الخارطة التالية المكونات التنظيمية المختلفة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية :

الجمعية العمومية للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية

المجلس التنفيذي - مجلس الشورى

الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية ،
 للصندوق الاستثماري الإسلامي الكندي ،
 مركز تدريس الإسلامى ،
 مؤسسة للتنمية الدولية

رابطة المجتمع الإسلامى ، رابطة الطلاب المسلمين

ومن أجل القيام بأعمالها كممنظمة تضم فى عضويتها أبناء القاعدة كلها ، أقامت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية مجلسا تنفيذيا يتكون من أعضاء منتخبين وأعضاء بحكم مناصبهم ويطلق عليه اسم مجلس الشورى ، أمانة عامة . ومجلس الشورى هو الهيئة التشريعية التى توافق على السياسات الجارية والخطط المستقبلية ، وطلبات الانتماء ، وللميزانية السنوية ، والرئيس ، وتشكيل المجلس التنفيذى . ويطبق المجلس التنفيذى قرارات مجلس الشورى ويعد مشروعات الميزانية وخطط العمل ، ويشرف على أداء الأمانة العامة .

وتتولى الأمانة تنفيذ وتنسيق كافة الأنشطة الإدارية والمالية وغيرها من أوجه نشاط الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ومنظماتها التأسيسية . ويعين مجلس الشورى والمجلس التنفيذى لجانها خاصة ولجانا دائمة لأداء مهام متخصصة . وتجرى الأنشطة

المبدئية من خلال هيئات منتخبة ومعينة في مختلف المناطق والأقاليم والأفرع المحلية في الولايات المتحدة وكندا . والمفترض أن يكون للأمانة العامة مكتب في كل من المناطق الخمس . وقد أغلق بعضها بسبب الصعوبات المالية ، ولم يعد هناك سوى مكتب المنطقة الكندية الذى يقوم بعمله الكامل .

وبالإضافة إلى توجيه العمل الإسلامى لمنظماتها التأسيسية الخمس - رابطة الطلاب المسلمين ، ورابطة المجتمع الإسلامى ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، وللرابطة الطبية الإسلامية - تضم الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية أربع مؤسسات خدمية مستقلة ذاتيا وهي : مركز للتدريس الإسلامى ، والصندوق الاستثمارى الإسلامى لأمريكا الشمالية ، والصندوق الاستثمارى الإسلامى الكندى ، ومؤسسة التنمية الدولية . ويكرس مجلس التدريس الإسلامى نشاطه في تعليم المسلمين وتقديم الإسلام إلى غير المسلمين . ويضع هذا المجلس لقوانين فرعية خاصة ، ويرأسه مدير عام ويشرف عليه مجلس تابع للصندوق الاستثمارى الإسلامى الكندى . ويقوم على تصريف شؤون الصندوق الاستثمارى الإسلامى لأمريكا الشمالية مدير عام وهيئة موظفين كبيرة نسبيا تتولى الإدارات المختلفة فى مقره الدائم فى إنديانابوليس ، إنديانا . وتقوم مؤسسة التنمية الدولية بدعم أنشطة الجمعيات المهنية فى ميادين مختلفة مثل تنمية الموارد والتدريب .

وقد قطعت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ورابطة الطلاب المسلمين التى سبقتها) بالعمل الإسلامى فى أمريكا الشمالية شوطا بعيدا إلى الأمام ، من حيث تركه اتحاد الجمعيات الإسلامية . أما نظام المؤتمرات السنوية الذى استحدثه اتحاد الجمعيات الإسلامية فقد حافظت عليه رابطة الطلاب المسلمين ، وتتمسك به الآن الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، وذلك فى شكل مؤتمر سنوى عام ، وأربعة مؤتمرات إقليمية ، بالإضافة إلى المؤتمرات التى تعقدها المنظمات التأسيسية وغيرها من المنظمات الفرعية . كما يجرى عقد ندوات لمناقشة موضوعات محددة . وفى حين أن الاجتماعات التى يعقدها اتحاد الجمعيات الإسلامية ما زالت اجتماعية بالدرجة الأولى ، وتقوم بدورها فى تسجيل الوجود القسوى للإسلام والمسلمين فى أمريكا ، فإن مؤتمرات الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية تعمل بطريقة مختلفة تماما . ذلك أن الجمعية الإسلامية توفر للراغبين فى الاستزادة من علوم دينهم فرصة الاستماع والتفاعل مع العلماء والقادة الإسلاميين البارزين من أمريكا الشمالية والعالم الإسلامى ، وتقدم لرجال الأعمال منبرا لعرض أنشطتهم وخدماتهم وإجراء المناقشات الاقتصادية معا ، بالإضافة إلى توفير الوقت للقاءات اجتماعية وتبادل الأفكار .

ولكن الفارق الحقيقى الذى أدخلته الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية على طبيعة العمل الإسلامى هو إقامة بنية فكرية (أيديولوجية) ثابتة بالإضافة إلى الانترام

الإسلامي . كما أنها تحركت نحو إقامة تنظيمات على مستوى القاعدة وتوفير مؤسسات خدمية مطلوبة كالآتي : مكتب للمتحدث باسم الجمعية ، وإدارة الأفلام ، والحلقات الدراسية والتطوعية ، ودراسج لأمناء المكتبات ، وتسهيلات للمؤتمرات ، وهيئة للسكان التعاوني ، ومشروعات تعاونية إسلامية ، ووثائق النطق بالشهادتين ، ووثائق الزواج الإسلامي الشرعي ، وصندوق للزكاة ، ومناهج والمراسلة الإسلامية ، والإعلام للمعلمين بالمسجون ، وكتب للدعوة الإسلامية ، ومطبوعات للصندوق الاستئماني الأمريكي ، وخدمة للكتاب الإسلامي ، ومركز السموعات والبصريات ، وتحليل البيانات بالوسائل الإلكترونية ، وقسم للمراكز الإسلامية ، وصندوق الأمانة AMANA التعاوني . وتتضمن بعض الدوريات الإسلامية الحالية كلا من « الآفاق الإسلامية » ، و « الاتحاد » ، و « المجلة الأمريكية للدراسات الإسلامية » ، و « العالم المسلم » ، و « مجلة للرابطة الطلابية الإسلامية » .

وتضطلع لجان نوعية عديدة بمختلف أوجه العمل الإسلامي في أمريكا . وجامعت التنظيمات المختلفة مثل جمعية الشبان المسلمين لأمريكا الشمالية ، وللجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية ، ورابطة الشباب العربي المسلم لدعم أغراض الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية .

وتعتبر الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية بمثابة المنظمة الإسلامية القومية . وهي تمثل القاعدة الإسلامية العريضة بصفة عامة . ومع أن الكثيرين من المسلمين المولودين في أمريكا قد انخرطوا في صفوفها ، إلا أن العديدين ينظرون إليها باعتبارها منظمة للمهاجرين . وعادة ما يحتفظ مسلمو أمريكا بتنظمات مجتمهم المحلي الخاص .

جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية

بالرغم من التغييرات الجذرية التي أثرت بالتركيز على بنية وشعبية ، جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية ، إلا أنها لا تزال هي الأكبر والأفضل تنظيماً إلى حد بعيد في المجتمع الإسلامي المحلي . ومن الناحية التاريخية ، فإن منظمة « أمة الإسلام » - وهي سلف جمعية الدعوة - جمعت تقاليد كل من « معبد البربر العلمي » الذي أقامه نويل درو على ، وحركة التقدم الزنجي الدولية لمؤسساها ماركوس جارفى . وقد ولد على (المعروف سابقاً باسم نيموثى درو) في نيو جيرسى ، حيث قلم عام ١٩١٣ بتأسيس معبد البربر العلمي في نيو أرك . ولقد هوية الزنوج الأمريكيين وأسماهم « الآسيويين » و « البربر » وأضفى عليهم نوعاً من العقيدة الإسلامية . وغرس في نفوس أتباعه للشعور بالثقة والفخر . وقال إن الإسلام هو دين البربر والآسيويين ، بينما المسيحية دين البيض^(١) . ومن ناحية أخرى دعا جارفى إلى تحسين الظروف الاجتماعية للزنوج واستهل حركة « العودة إلى إفريقيا » .

وقد تأثر اليجا محمد (اسمه عند الموالد اليجا بول) أساسا بهاتين الحركتين ، وإن كان قد نسب تعاليمة إلى شخصية غامضة يطلق على صاحبها اسم « فرض محمد » : وإن تصور - حسب فهمه - أن « فرض » هذا شخصية إلهية . فقد فسر اليجا دوره الخاص على أنه دور الرسول . واستخدم في تلك الفكرة المسيحية في تجسد الإله الذي ظهر في شكل إنسان لتجديد المواريين وللرسل .^(٩) وأعطى ذلك بالطبع مذاقا فذا لتعاليمه وأضاف له بعدا خارقا للطبيعة . ونحت منظمات إسلامية أخرى إلى المساواة من حيث الطبيعة والتكوين . ولكن بنية « أمة الإسلام » جاءت في شكل هرمي مع قيادة شديدة المركزية . وأصبح الإمام (سواء على المستوى المحلي أو القومي) سلطة تساعد على لم شمل المجتمع وتوجيهه . ونجح اليجا محمد في بناء منظمة قوية للغاية .^(١٠) وتجلي نجاحه في خمسة ميادين :

- ١ - قيادة فذة قوية ومركزية ، تطالب بالولاء والطاعة من جانب أفراد القاعدة .
 - ٢ - تكوين ميليشيا بالغة للتنظيم يطلق عليها اسم « ثمرة الإسلام » (FOI) ، وتتكون من المجندين الأشداء الذين سبق لهم الخدمة العسكرية . وهي مكلفة بواجب حماية المجتمع والمعابد والمؤسسات الأخرى . وقد اتهمت بارتكاب عديد من الأعمال المشينة من بينها اغتيال مالكرم إكس . ويرأس وحداتها المختلفة « نفاه » وبقيت قيادتها المركزية في أيدي النقيب القومي رايموند شريف ، زوج ابنة اليجا محمد نفسه .
 - ٣ - منظمة الأعمال التجارية وتضم ، ضمن أنشائها أخرى ، مصرفا وشركة لمصادر الأسماك وسلطة من المطاعم .
 - ٤ - المؤسسات التعليمية وتسمى جامعات الإسلام (أصبحت الآن تعرف باسم مدارس الأخت كلارا محمد) . وجرى العمل فيها ، ولا يزال ، في إطار نظام تعليمي بالغ الانضباط .
 - ٥ - سلطة أماكن العبادة القومية (بعضها افتتح في جزر الهند الغربية) . وهي تخضع ، على خلاف المساجد الإسلامية الأخرى ، لتنظيم جيد للغاية تحت إدارة رجال الدين المسؤولين عنها فيما يتعلق بعضويتها ووظائفها المتمدة الجوانب .
- وأنت وفاة اليجا محمد عام ١٩٧٥ ، وتولى ابنه وارث الدين محمد مقاليد القيادة من بعده ، إلى تغيير جوهرى . وكان وارث الدين قد أقضى من الحركة في مرحلة سابقة . ولكنه احتفظ في تلك الأثناء بصلات وثيقة مع المسلمين المهاجرين . وبالرغم من الخلافات في رأى مع والده ، إلا أن وارث الدين كان ابن اليجا محمد المقرب . وبينما كان اليجا محمد على فراش الموت ، دعا ابنه ورد إليه اعتباره ونادى به خليفة له . وعهد الإمام وارث الدين إلى العمل المنظم لتحويل « أمة الإسلام » إلى مجتمع ديني

رئيسي (٣). وفي عام ١٩٧٦ أعلن وارث الدين محمد أن والده لم يكن نبيا ، ومن ثم بدأ لإبدال قواعد الإسلام الأصولي بنظم مجموعة « الأمة » الفقهية . وأعيدت تسمية المنظمة لتصبح « للمجتمع الإسلامي العالمي في الغرب » ، وأطلق على المسلمين السود اسم « أتباع بلال » ، فيما بالصحابي بلال من صحابة الرسول العربي . وتغير اسم الصحيفة المتحدثة باسم المجتمع من « محمد يقول » إلى « أتباع بلال » . وأصبحت المعابد مساجد ، ورؤساء الأخويات الدينية أئمة ، كما بدأ الالتزام بالشعائر الإسلامية . وفي عام ١٩٨٠ تم تغيير اسم المنظمة مرة أخرى إلى « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » ، وتغير اسم صحيفتها إلى « المجلة الإسلامية الأمريكية » ، ثم إلى « المجلة الإسلامية » .

وتخلت القيادة عن الدعوة للكرامية العرقية وتمثيل الرجل الأبيض بالشيطان . وخففت من غلواء قواعد انضباطها ، وحلت ميليشيا « ثمرة الإسلام » . ولكن ذلك لم يرض الحرس القديم ، وانفصل الكثيرون تحت زعامة رئيس الأخوية الدينية لويس فاراخان ، واحتفظوا بالاسم القديم وبالتعاليم والشكل التنظيمي السابق . غير أن الإمام وارث الدين تمسك بمخططاته . وأقدم في عام ١٩٨٥ على فك مركزية المنظمة والحد من سلطة مجلس الأئمة القومي ، ونأى بنفسه عن الشؤون اليومية للمنظمة وفوض معظم مسؤولياته المركزية للأئمة المحليين . وأصدر تعليماته إلى مساجده المحلية بالاندماج في المجتمع الإسلامي الأكبر .

ونجح الإمام وارث الدين أخيرا في تحويل منظمة أبيه إلى جماعة إسلامية سائدة ومقبولة لدى العالم الإسلامي . وصار زعيما معترفا به من جانب مسلمي أمريكا والمجتمع الإسلامي الدولي . ولكن ذلك لم يتم بغير ثمن فادح . فقد انهارت الامبراطورية الاقتصادية له الأمة ، بعد عدد من الأزمات الاقتصادية . وتراجعت العضوية إلى حد كبير حيث إن كثيرا من المؤمنين تركوا المنظمة بما في ذلك بعض الزعماء المؤثرين .

دار الإسلام

كانت « دار الإسلام » هي المنظمة السنوية الوطنية للرئيسية والكبرى في أمريكا ، والتي تزايدت عضويتها بسرعة في الستينات . وكانت من ناحية التعاليم بمثابة الحركة الأساسية للتمونجية ولو أنها كانت محدثة في مجال التنظيم . واستمدت المنظمة اسمها من التقسيم الإسلامي للتقليد للعالم إلى دار الإسلام ودار الحرب . ونودي بالإمام يحيى عبد الكريم أميرا للمؤمنين ، وتكونت وزارات للدفاع والمالية والتعليم والشؤون الخارجية والخدمات الاجتماعية والمساجد وغيرها لتوفير الخدمات للمجتمع . وسرعان ما أصبحت دار الإسلام منظمة قومية يتبعها نحو عشرين مسجدا في منطقة نيويورك وحدها ، إلى حد أنها تخطت الحدود إلى كندا ، وعلى غرار الكثير من حركات السود .

في المتينيات ، كانت دار الإسلام بدورها حركة مناضلة ، وأحيانا ما تفجرت انتفاضات من أعمال العنف .

وفي أوائل الثمانينات وفد إلى نيويورك شيخ صوفي بكستانى الجنسية . يدعى جيلانى ، وراح يلقي الدروس في أحد المساجد « دار الإسلام » . وأتف حوله بعض الأعضاء وترددت الأتباء حول علمه ومعجزاته ، وذاع صيته بسرعة إلى المساجد الأخرى . وبدأ الأهالي يهرعون للاستماع إلى أحاديث الشيخ ، ولزم الكثيرون مجلسه . وانفض الناس تدريجيا من حول قيادة الجماعة مفضلين للزعامة الأعرق تأثيرا لهذا « الرجل المؤمن » ، إلى أن طلبوا بالفعل إلى الإمام يحيى أن يتخلى عن زعامته لصالح جيلانى الأفضل علما . وهكذا انقسمت الجماعة . وشكل أنصار الشيخ جيلانى جماعة جديدة باسم « الفقراء » ، وهى ذات توجه صوفى صارم . أما أولئك الذين بقوا مع الإمام يحيى المهزوم معنويا فسرعان ما تفرقوا وانضموا إلى منظمات أخرى .

أنصار الله

حاولت جماعة الأنصار التى نشأت في حقبة المتينيات المضطربة الملامة بين القومية السوداء (العرقية) والراдикаلية والإسلام في ضربة واحدة . وتحدث عيسى الذى نصب من نفسه إماما عن الحضارة الأولى للعالم والى أقامها الرجل الأسود في أفريقيا على ضفاف النيل . واهتم بالتوبيين في جنوب مصر وشمال السودان باعتبارهم ورثة ذلك التراث الأسود . وانطلق هو الآخر ، متلئرا بنجاح اليجا محمد ، في تشكيل جماعته الخاصة . وقام بزيارة مكة أسوة بما فعله مالكوم إكس ، ثم توجه إلى السودان حيث تبرك بزيارة قبر المهدي في أم درمان والتقى بأفراد أسرة المهدي ، وزار جزيرة أبا ، معقل طائفة الأنصار ، والتقط صورة لنفسه في كل هذه الأماكن . وعرض في بروكلين صور لقلته العائلي مع أفراد أسرته في السودان ، مدعيا أنه من سلالة للمهدي الكبير الأفريقي الذى هزم جيوش الإمبراطورية للبريطانية . وشرع في تنظيم الثبان السود الذين استمعوا إلى التقارير المبهرة عن رحلته وإلى التاريخ الخلاب للتويع الذى ينتمون إليه . وعلمهم ارتداء الملابس التقليدية للسودانيين من الأنصار . وشيد لهم مسجدا على غرار قبر المهدي الراقع . وغير اسمه شخصيا إلى الإمام عيسى المهدي . وعندما قتل الإمام السوداني الهادي المهدي إبان ثورة جزيرة أبا عام ١٩٦٩ قام الإمام عيسى بتغيير اسمه مرة أخرى إلى السيد الإمام عيسى الهادي المهدي .^(٨) وزعم بأن الإمام الهادي كان قد جاء إلى أمريكا منذ فترة طويلة ، وأنه تزوج من امرأة أمريكية سوداء - أمه - ثم عاد إلى السودان بعد مولده . وعندما وصلت هذه الروايات إلى السودان ، استسلطت أسرة المهدي غضبا . وفي البداية حققت أسرة المهدي في الأمر ثم قررت إقامة دعوى قضائية ضد عيسى . وبعد مزيد من التأمل ، قرر الصداق المهدي ، الزعيم

الميلامي للأصرة ، أنه لا ضرار من أن يكون هناك أتباع له في أمريكا . وفي زيارة لاحقة له للولايات المتحدة ، وافق الصلادق على دعوة الإمام عيسى للتقدم إلى مقره في بروكلين ، وأضفى الشرعية على المنظمة ، الأمر الذي أثار استياء كل من المسلمين السودانيين والأمريكيين . وفي هذه الأثناء لفت الصلادق نظر مضيقه إلى بعض التعاليم المرفوضة التي يتبناها ، خاصة استخدام الإنجيل في صلواتهم وشعائهم .

ولقد أنصت ارتداء لبس « السنة » - وهو الرداء الأبيض السوداني الأبيض الطويل الفضفاض - والمعلمة للرجال ، والرداء الأبيض العربي الشكل للنساء مع حجاب يغطي الوجه . وأصبح تعلم اللغة العربية أولوية كبرى . وصدرت للتميمات للأعضاء بالتحدث بالعربية مع أبنائهم حتى يشبوا وهم يعرفون الفصحى . ولقيت الموسيقى قبولاً حسناً ، وصار للجماعة فرقها الموسيقية الخاصة . وكونت النساء فرقاً خاصة للباليه . وتمركزت حياة المجتمع حول المسجد الذي يضم في عضويته بصفة علمة مديرات المنازل والطباخين والحراس والمدرسين والباحة المتجولين .

وكان الإمام عيسى يدرك النقد الموجه إليه من كل من جانب السودانيين والأمريكيين الذين يفضحون مزاعمه الزائفة عن السلالة التي ينتمى إليها ، ومن جانب المسلمين الأصوليين عامة الذين يشككون في صحة معتقداته وتعاليمه . كما انتابه الطق من احتمال انتماج أتباعه في التيار الإسلامي الرئيسي إذا هم علموا بهذا النقد أو إذا هم احتكوا بالمسلمين الآخرين . وراح يقدم نفسه كمعلم أكثر منه زعيماً سياسياً . وأدخل تعاليم جديدة تضيف على مجتمعه شخصية مميزة لحمايته من أوجه النقد والانتماج المحتمل . وغير اسم جماعته إلى الرابطة للنووية الإسلامية المبرانية . وأصبحت نجمة دارود التي يحيط بها الهلال شعار الجماعة . وأصبح الكتاب المقدس مصدراً وثيقاً للتعاليم الدينية مثله في ذلك مثل القرآن . وأدخلت تعديلات على رداء المرأة وألغى حجاب الوجه . وصار التأكيد على الحياة الجماعية مع مجموعة من القوانين للسلوك العام . وانتمج الأعضاء في تنظيم صارم وكرسوا حياتهم لخدمة المجتمع .

منظمات أخرى

شهدت الستينات وبداية السبعينات ظهور كثير من المنظمات التي انتشرت مع اختفاء موجة التطرف . فقد تلاشى من الوجود لأسباب مختلفة الحزب الإسلامي برئاسة مظفر الدين حامد ، والمسلمون الحنفيون برئاسة حملى خليفة عبد الخالص ، واتحاد المسلمين الأمريكيين . وفي بعض الحالات لم يكن الحمل والجلابية الماطية اللذان دعا الكثيرين إلى الانضمام لمثل هذه المنظمات الثورية يقابلها علم إسلامي ملائم ، الأمر الذي أدى إلى أزمات فكرية . وفي حالات أخرى كان الأسس الاقتصادي للتنظيم - وهو العمود الفقري لغالبية هذه الجماعات - قد تهاوى ، مما تسبب في انهيار الجماعة .

وفي حالات كثيرة كانت للمشاعر الملتهبة السائدة في المتبنات والتي ألهمت تكوين بعض المنظمات قد خففت ، الأمر الذي أفسدها الفرض من وجودها .

والمنظمات الإسلامية في أمريكا ، مثل الوجود الإسلامي بصفة عامة ، لم تتطور بشكل مطرد . فقد جاء الإسلام إلى أمريكا مبكرا جدا (قبل كولومبوس ، مع تجارة العبيد وفي القرن الماضي) . ولكنه جاء في موجات متقطعة ، وكان يخبر في كل مرة قبل أن تنمو جذوره وتستقر . وكلما تولى الجيل المسلم التالى مقاليد القيادة ويدا أنه في إمكان المسلمين الاندماج في المجتمع الأمريكى ، جاءت موجة جديدة من المهاجرين الجدد لتسيطر على الموجة السابقة . ويعود الوجود الإسلامى مرة أخرى إلى ما كان عليه من وجود غريب مثلما كان وقت قدوم الجيل الأول من المسلمين المهاجرين . وحتى عندما اعتنقت الإسلام أعداد غفيرة من الأمريكيين الأصليين ، فإنهم لم يتمكنوا من تولى قيادة الحركة الإسلامية ، بل فشلوا في الاندماج فيها . كما أن المسلمين المهاجرين لم يتمكنوا من الاندماج في المجتمع الوطنى المسلم .

ومن الأهمية بمكان المقارنة بين نمو وتطور كل من المسلمين الأصليين ومنظمات المسلمين المهاجرين في أمريكا الشمالية . وقد حدث إبان العقد الثانى من هذا القرن أن قام المهاجرون الأوائل بتشيد أول مسجد لهم عام ١٩١٩ (انظر الجدول ١ - ١) . ويبدو أن ذلك يتوكلب مع محاولات نويل درو على لإقامة معهد البربر العلمى . وبعد عقد آخر من الزمان ، وبينما مجتمع المهاجرين منهمك في الموجة الثانية من بناء المساجد (سیدار رابینز عام ١٩٣٤ ، ومدينة ميتشجان عام ١٩٣٧) ، تكونت جماعة « أمة الإسلام » وشرعت في بناء معابدها الإسلامية . وشهدت الخمسينات تأسيس الاتحاد القومى للجمعیات الإسلامية وانتشار جماعة « أمة الإسلام » في أنحاء البلاد (تعرضت كل من المنظمات للاتهام من جانب جماعات أخرى بعدم النضوج الإسلامى) . وفي الستينات بدأ الطلبة المسلمون في تنظيم أنفسهم خارج إطار اتحاد الجمعیات الإسلامية . وفي الوقت نفسه بدأت ما عرفت باسم « الجماعات المنية » في تنظيم صفوفها بالتوازى مع جماعة « أمة الإسلام » . وفي منتصف السبعينات أقدم ولوث الدين محمد على نقل جماعة « أمة الإسلام » إلى الأصولية . وفي نفس الوقت تقريبا بدأت « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » في الظهور وسط قطاع المهاجرين ، لتحل محل « اتحاد للجمعیات الإسلامية » ولتضيف إلى المجتمعات الجديدة والأكثر تطورا من الناحية الإسلامية .

ويرى الكثيرون أن تلك الأشياء التى أبقت على الفصل بين مختلف الجماعات داخل المجتمع الإسلامى قد أزيلت جزئيا على الأقل ، وأن تجمعات الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين أمريكيين تقترب من موقع التمازج والمشاركة .

الجدول (١ - ١) تطور المنظمات الإسلامية

الفترة	المسلمون المهاجرون المسلمون	المسلمون الوطنون المسلمون	المنظمات الوطنية
١٩٢٩-١٩١٩	مساجد المهاجرين الأوائل	مسجد البريد الطي	أقسام الجمعيات الإسلامية
١٩٥٠-١٩٣٠	الجمعية الخيرية من المساجد	أسرة الإسلام	أسرة الإسلام تؤسس نفسها كمنظمة قومية
١٩٦٠-١٩٥٠			
١٩٧٥-١٩٦٠	تكوين رابطة الطلاب المسلمين (المهاجرون الجدد يقيمون مساجد جديدة)	تكوين الجمعيات الإسلامية (الجديدة)	تكوين مجتمع الإسلام العالمي
١٩٨٥-١٩٧٥			تكوين الجمعية الإسلامية لأفريقيا الشمالية
١٩٨٥			رسم جمعية الدعوة الإسلامية الأفريقية عليها على الانسحاب من المجتمع الإسلامي الأكبر
			الجمعية الإسلامية لأفريقيا الشمالية تتألف من دينا قبل
			منظمات المجتمع المحلية

الهوامش

- ١ - اعتمدت أسلما على معلومات مباشرة جمعتها أثناء مشاركتي لفترة طويلة في المجتمعات والمنظمات الإسلامية في أنحاء القارة . إلا أنني عثرت على مرجعين هامين وعدت إليهما ، وهما Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* (Washington, D.C. : Middle East Institute, 1986) ، و M.Y. Shawarbi, *Al-Islam in America* (Cairo : Lajnat Al-Bayan Al-Arabi, 1960) .
- ٢ - لمزيد من المعلومات انظر : Sameer Y. Abraham and Nabeel Abraham, *Arabs in the New World : Studies on Arab-American Communities* (Detroit : Wayne State University, 1983) ; Baha Abu Laban, *An Olive Branch on the Family Tree : The Arabs in Canada* (Toronto : McClelland and Stewart, 1980) ; Barbara C. Aswad, ed., *Arabic - Speaking Communities in American Cities* (New York : Center for Migration Studies of New York, 1974) ; Abdo A. Elkholi, *The Arab Moslems in the United States* (New Haven : College and University Press, 1966) ; and Alixa Neft, *Becoming Americans : The Early Arab Immigrant Experience* (Carbondale : Southern Illinois University Press, 1985).
- ٣ - انظر 50 *The Muslim World* "Muslims in the American Midwest", *The Muslim World* 50 (1960), 39 - 48.
- ٤ - E. E. Calverly, "Negro Muslims in Hartford", *The Muslim World* 55 (1965), 340 - 45 ; A. H. Fausset, *Black Gods of the Metropolis* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1944) ; Frank T. Simpson, "The Moorish Science Temple and Its "Koran", *The Muslim World* 37 (1947), 56 - 61.
- ٥ - للوقوف على تعاليم ألجما محمد انظر ما كتبه في *Fall of America* (Chicago : Muhammad Temple of Islam No. 2, 1973) ; *Message to the Black Man* (Chicago : Muhammad Mosque of Islam No. 2, 1965) ; *The Supreme Wisdom : Solution to the So - Called Negroes Problem* (Chicago : University of Islam, 1957).
- ٦ - لمراجعة الدراسات الخاصة بأمة الإسلام انظر E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (New York : Dell, 1962) and Eric C. Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961).
- ٧ - للوقوف على تعاليم وارث الدين محمد انظر *As the Light Shineth from The East* (Chicago : WDM Publications, 1980) ; *Lectures of W.D. Muhammad* (Chicago : WDM Publications, 1978).
- ٨ - للوقوف على تعاليم عيسى محمد انظر *The Message of the Messenger Is Right and Exact* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1979) ; *Racism in Islam* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1982) ; *What and Where Is Heil ?* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1980).

الفصل الثاني

تقدير أعداد المسلمين المقيمين في أمريكا كارول ل . ستون

للمعتد أن الإسلام هو أسرع الديانات نموا في الولايات المتحدة اليوم ، إلا أنه لم يزل غير واضح كم عدد المسلمين المقيمين حاليا في أمريكا . وتقيد التقديرات بأن عدهم يتراوح بين ١,٢ مليون^(١) وثلاثة ملايين^(٢) نسمة . ولم تجر حتى الآن إحصائية منظمة وصحيحة . ويرجع ذلك لحد بعيد إلى نقص المعلومات الموثوق فيها بشأن المسلمين في هذه البلاد .

وقد أجريت الدراسة الواردة في هذا الفصل بفرض الحصول على تقدير قابل للتحقق منه وبالغ الدقة لتعداد المسلمين في أمريكا اليوم . كما تناولت الدراسة التجمعات الجغرافية لبعض الجماعات العرقية في الولايات المتحدة ، وكذلك اتجاهات الهجرة إلى أمريكا .

طريقة التقدير

استند تقدير عدد المسلمين المهاجرين المقيمين في الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ إلى ثلاث مجموعات من البيانات : (١) الإحصاء السكاني لعام ١٩٨٠ موبيا حسب دولة الأسلاف^(٣) ؛ و (٢) إحصاءات الهجرة لعام ١٩٨٠ موبية حسب دولة الأصل^(٤) ؛ و (٣) تقديرات نسبة السكان المسلمين في مسار العالم^(٥) . ثم جرت عملية تقييم للنتائج الحسابية لـ (٣) و (١) زائدا (٢) من كل دول وأقاليم الأسلاف في مسار أنحاء العالم . وتمثل هذه النتائج تقديرات عام ١٩٨٠ لعدد المسلمين في الولايات المتحدة القادمين من كل واحدة من دول أو أقاليم الأسلاف ، وعدد المسلمين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ من كل تلك الدول على التوالي . وأدى

حاصل جمع هذين الرقمين إلى تقدير عام ١٩٨٠ لتعداد السكان الأمريكيين من المهاجرين المسلمين من كل دولة على حدة .

وصمم مكتب الإحصاء بيلقا يمكن بواسطته تجميع دول الأسلاف في مجموعات فرعية وفق الأقاليم القارية^(٢) - (الجدول ٢ - ١) . واستخدمت هذه المجموعات في تقدير تعداد السكان للمسلمين في كل من الأقاليم الجغرافية من خلال تجميع التقديرات الخاصة من كل دولة لدخل الإقليم .

الجدول (٢ - ١) تجميع الدول في أقاليم قارية

الأقاليم الجغرافية	الدول في لدخل الإقليم
شرق أوروبا	ألبانيا ، بلغاريا ، رومانيا ، روسيا ^(١) ، السلاف ، سلوفاك ، سلوفاكيا ، أوكرانيا ، يوجوسلافيا وغيرها
جنوب الصحراء	أفريقيا ، الرأس الأخضر ، إثيوبيا ، غانا ، نيجيريا ، جنوب أفريقيا وغيرها
آسيا	الهند ، كينيا ، الصين ، الفلبين ، اندونيسيا ، اليابان ، كوريا ، لاوس ، باكستان ، تايلاند ، فيتنام وغيرها
الشرق الأوسط / شمال أفريقيا	شبه الجزيرة العربية ، أرمينيا ، آشور ، إسرائيل ، مصر ، العراق ، إيران ، الأردن ، لبنان ، المغرب ، فلسطين ^(٢) ، المملكة العربية السعودية ، سوريا ، تركيا وغيرها
الكاريبى	جزر البهاما ، بربادوس ، بربودا ، البرازيل ، جمهورية الدومينيكان ، جزر الهند الغربية الهولندية ، غيانا ، هايتى ، جامايكا ، ترينيداد ، الجزر العذراء ، جزر الهند الغربية البريطانية وغيرها

المصدر : Ancestry of the Population by State: 1980, PP. 12-32.

(١) دول أو أقاليم الأسلاف التي لم يتكلمها محمد زوير أسطوت لها نسبة من السكان المسلمين وذلك بافتراض متوسط نجاحها إلى الإقليم كله . وقد تم استخدام تلك فيما ينسب للأقاليم الأسلاف التالية : السلاف ، سلوفاك ، سلوفاكيا ، أوكرانيا وغيرها في شرق أوروبا - وفيما يتعلق بكل من شبه الجزيرة العربية ، أرمينيا ، آشور ، وغيرها في الشرق الأوسط / شمال أفريقيا - وفيما يتعلق بأفريقيا ، والرأس الأخضر وغيرها في جنوب الصحراء - وفيما يتعلق بكينيا في جنوب شرقى آسيا ، واليابان في الشرق ، وغيرها في جنوب آسيا وجنوب شرق آسيا وشرق آسيا مجتمعة فيما عدا إيران - وفيما يتعلق بكل من جزر البهاما ، وباربادا ، والبرازيل ، وجمهورية الدومينيكان ، وجزر الهند الغربية الهولندية ، وهايتى ، والجزر العذراء ، وجزر الهند الغربية البريطانية وغيرها في الكاريبي .

(٢) إحصاءات الهجرة من فلسطين غير كاملة بعد عام ١٩٧٦ . كما أن نسبة المسلمين في فلسطين مستمدة أيضا من محمد زوير . وهكذا أصبح الافتراض بأن هذه التقديرات تطابق مثيلاتها في إسرائيل .

وقام مكتب الإحصاء أيضا بتقسيم البيانات الإحصائية المقررة وفقا للأسلاف إلى أقلام جغرافية داخل الولايات المتحدة ^(٧) . ولستخدمت هذه الإحصاءات مع نسبة السكان للمسلمين في مختلف دول العالم ^(٨) في بناء تقديرات السكان المسلمين في كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى . ولستخدم نفس الأسلوب في تقييم اتجاهات الهجرة ، وذلك باستخدام بيانات الهجرة حسب دولة الأصل من عام ١٩٥٦ إلى ١٩٨٦ مع فترات سماح لمدة ٣ سنوات ^(٩) ، بالإضافة إلى تقديرات نسبة السكان المسلمين في كل واحدة من تلك الدول ^(١٠) .

وقد استندت الإحصائية التقديرية للمسلمين في الولايات المتحدة عام ١٩٨٦ إلى تقديرات عام ١٩٨٠ ، أخذت في الاعتبار الهجرة ، والافتراض بأن معدل المواليد يتراوح بين ١٥,٥ - ١٥,٩ في الألف ^(١١) . ولم يتضمن التقدير كلا من الوفيات والهجرة المضادة حيث إن المسلمين في الولايات المتحدة يمثلون الجيل الأول أو الثاني من المهاجرين ، والمعتقد وفقا لذلك أن تعداد الوفيات والمهاجرين العائدين غير مؤثر .

ولم تتضمن هذه الدراسة أقلية أوروبا الغربية ، والمحيط الهادى ، وأمريكا الجنوبية والوسطى حيث إن المعتقد أن السكان المسلمين في هذه المناطق هم بالدرجة الأولى نتاج هجرات حديثة من دول يطنها المسلمون . واعتبر تعداد المسلمين التوقّاز من أهلى هذه الدولة غير مؤثر هو الآخر ، ولذلك تم استبعادهم من هذا التقدير ^(١٢) .

مصادر الخطأ

تفترض هذه الدراسة أن نسبة المسلمين في دولة ما تساوى نسبة المسلمين المقيمين حاليا في الولايات المتحدة ممن يعود أسلافهم إلى تلك الدولة . ويمثل هذا الافتراض أكبر مصدر محتمل للخطأ . فقد تختلف النسب اختلافا كبيرا بسبب عوامل اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية . وقد تكون هجرة المسلمين مبالغيا فيها ، إما بالزيادة أو النقصان لنفس السبب . وينطبق ذلك بصفة خاصة على تلك السنوات التى أقبلت فيها نسبة كبيرة جدا من المسلمين أو غير المسلمين على الهجرة إلى الولايات المتحدة من دولة معينة بالقياس إلى نسبة المسلمين المعلنّة فى تلك الدولة . كما أن نسبة المسلمين المقيمين فى دولة ما هى نفسها نسبة تقديرية ثم تحولت إلى نسبة ثابتة مع مرور الوقت ، وقد تسهم فى مزيد من الخطأ . وإن جميع الأخطاء المحتملة التى أوردتها مكتب الإحصاء وثيقة الصلة بهذه الدراسة أيضا ^(١٣) .

عدد المسلمين في أمريكا

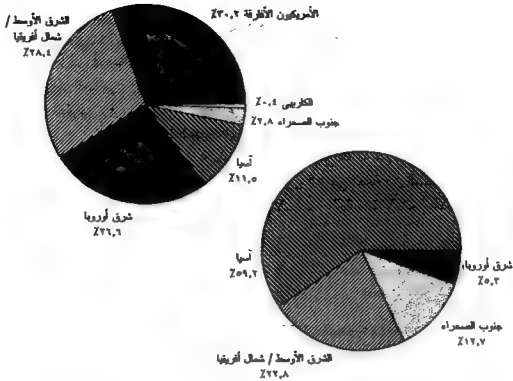
استنادا إلى إحصائيات الهجرة والتعداد لعام ١٩٨٠ على نحو ما وصفا من قبل ، وإلى تقديرات المسلمين الأمريكيين الأفارقة^(١) من أهالي البلاد الأصليين ، فإن عدد المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ يقدر بـ ٣,٣ مليون نسمة (الجدول ٢-٧) . ويمثل هذا التقدير ١,٥ في المائة من تعداد الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ . أما عدد اليهود المقدر بـ ٥,٩ مليون فإنه يمثل ٣ في المائة من سكان الولايات المتحدة ، بينما يمثل الذين حددوا أنفسهم بأنهم مسيحيون ٥٥ في المائة من السكان .^(٢) وتشير هذه البيانات بصفة جماعية إلى أن للديانة الإسلامية أقلية مؤثرة ضمن الديانات الأمريكية وتقترب في ترتيبها من اليهودية .

الجدول (٢ - ٢) العدد التقديرى للمسلمين في الولايات المتحدة ، ١٩٨٠

الأسلاف	التقديرات (بالآلاف)
شرق أوروبا	٨٨٠
الشرق الأوسط / شمال افريقيا	٩٤٠
جنوب الصحراء	٩٤
آسيويين	٣٨٠
الكاريبي	١٣
الأمريكيون الأفارقة	(١) ١٠٠٠
المجموع	٣٠٠٠
إجمالي السكان في الولايات المتحدة (بالآلاف) :	(٢) ٢٢٧٠٠٠
نسبة المسلمين في الولايات المتحدة :	١,٥ في المائة
التعداد التقديرى حتى عام ١٩٨٦ (بالآلاف) :	
تقديرات ١٩٨٠	٣٣٠٠
الهجرة (١٩٨١ - ١٩٨٦)	٣٥٠
المواليد (١٩٨٦ - ١٩٨١)	٣٨٠
المجموع	٤٠٠٠

(١) Muslim Journal, 7801S. Cottage Grove, Chicago, 111.

(٢) Statistical Abstract of the United States (Washington, D.C.: Bureau of Census, Department of Commerce, 1987), p. 8.



ملحوظة: البيانات مصنوعة من "Muslim Population" (تقرير أحمد محمد زوير للدراسات الإسلامية، كاتاغونيا، ١٩٨٧) من ١ - ١٤.

الشكل (١ - ٢) (أ) توزيع المسلمين في أمريكا عام ١٩٨٠ (ب) توزيع المسلمين في العالم.

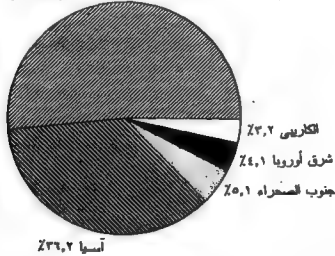
يشكل المسلمون الأمريكيون الأفارقة من أهالي البلاد الأصليين أكثر من ٣٠٪ من المسلمين المقيمين في أمريكا عام ١٩٨٠ (الشكل ١ - ٢ - أ)، هذا بالإضافة إلى ٢٨,٤٪ من المسلمين من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بينما يبلغ نصيب أبناء شرق أوروبا ٢٦,٦٪ من المسلمين في الولايات المتحدة. والنسبة الباقية من المسلمين تتكون أساساً من الآسيويين (١١,٥٪).

وكان حجم المسلمين الآسيويين في الولايات المتحدة في عام ١٩٨٠ (١١,٥٪ - انظر للشكل ١ - ٢ - أ) قليلاً نسبياً بالمقارنة بتعداد المسلمين المسجلة إقامتهم في آسيا (٥٩,٢٪ - انظر الشكل ١ - ٢ - ب). ويقتبس إلى حجم المسلمين الملاحظ إقامتهم في جنوب الصحراء وشرق أوروبا، فإن المقيمين منهم في هذا البلد يمثلون نسبة أقل من مسلمي جنوب الصحراء ونسبة أكبر من أبناء شرق أوروبا. وقد هاجرت أعداد

أكبر من للشرق الأوسط / شمال أفريقيا ومن الآسيويين إلى أمريكا عام ١٩٨٠ (الشكل ٢ - ٢) ، بالتقريب إلى أحجام المقيمين في هذا البلد (للشكل ٢ - ١ - أ) . ونسبة أقل من شرق أوروبا هاجروا عام ١٩٨٠ (الشكل ٢ - ١ - أ ، والشكل ٢ - ٢) .

و انطلاقاً من تقديرات المسلمين في أمريكا عام ١٩٨٠ ، وتساعد الهجرات الإسلامية والمولدين من عام ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٦ ، فقد قدر عدد المسلمين في عام ١٩٨٦ بأربعة ملايين نسمة (الجدول ٢ - ٢) ، وهو ما يمثل زيادة قدرها ٢١٪ على فترة السنوات الست من ١٩٨١ إلى ١٩٨٦ . ويفرض أن معدل الزيادة سيظل ثابتاً طوال السنوات الأربع عشرة القادمة ، فلن عدد المسلمين في الولايات المتحدة بحلول عام ٢٠٠٠ سيكون قد تضاعف تقريباً بالمقارنة بتقديرات عام ١٩٨٠ .

للشرق الأوسط / شمال أفريقيا ٥١,٥٪



ملحوظة : البيانات مسبوقة من "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" (تقرير أخته إدارة الهجرة والجنسية ، وزارة العدل ، واشنطن العاصمة ١٩٨٧) من ١ - ١٤ .

الشكل (٢ - ٢) توزيع المهاجرين المسلمين ، ١٩٨٠ .

التكثف الجغرافي للمسلمين في الولايات المتحدة

استخدمت الإحصاءات السكانية منذ عام ١٩٨٠ لتقدير التكتلات الإقليمية للمسلمين المقيمين في أمريكا عام ١٩٨٠ . وقد وقع الاختيار على ثلاث ولايات ذات كثافة سكانية عالية من المهاجرين لهذه الدراسة : كاليفورنيا ونيويورك وإلينوي^(١) .

وتشير نتائج الدراسة إلى أن كاليفورنيا ضمت غالبية المسلمين عام ١٩٨٠ ، حيث بلغ عددهم أكثر من نصف مليون من سكانها البالغ ٢٤ مليوناً (١٧) (الجدول ٢ - ٣) . وضمت هذه الولاية أكبر عدد من مسلمي الشرق الأوسط / شمال أفريقيا بالمقارنة بأية ولاية أخرى في البلاد ، وشكل المسلمون من ذلك الإقليم القارى أكبر مجموعة من المسلمين في الولاية . وكان تسعة عشر في المائة من مسلمي الشرق الأوسط / شمال أفريقيا من الإيرانيين ، وهو أكبر تكتل للإيرانيين في الولايات المتحدة .

الجدول (٢ - ٣) تكتل المسلمين في ولايات منتقاة ، ١٩٨٠

الولاية	الأصل	العدد (بالآلاف)
كاليفورنيا	شرق أوروبا	٩٥
	للشرق الأوسط / شمال أفريقيا	٢٢٠
	آسيا (١)	١٧٠
	جنوب الصحراء	٩,٥
	الأمريكيون الأفارقة (ب)	٥٨
	الكاريبى	١٠,٥
	المجموع	٥٥٠
نيويورك	شرق أوروبا	١٦٠
	للشرق الأوسط / شمال أفريقيا	١٢٠
	آسيا	٤٥
	جنوب الصحراء	١٤
	الأمريكيون الأفارقة	٥٩
	الكاريبى	٦,٧
	المجموع	٤٠٠
إلينوى	شرق أوروبا	٥٠
	للشرق الأوسط / شمال أفريقيا	٤٤
	آسيا	١٨
	جنوب الصحراء	٤,٤
	الأمريكيون الأفارقة	٥٣
	الكاريبى	٠,٢
	المجموع	١٧٠

(أ) قد يكون العدد الكبير للصينيين ، بالمقاس لدول الآسيوية الأخرى ، هو الذى أدى إلى المبالغة في هذا التقدير .
 (ب) تم الحصول على تقدير السكان الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة من التقديرات الإحصائية الواردة في *Ancestry of the Population: 1980*, pp. 31 - 33 . وقد اضمحت نسبة المسلمين الأمريكيين الأفارقة إلى مجموع الأمريكيين الأفارقة اضمحداً على تقدير الأمريكيين الأفارقة بـ ٢٦ مليون نسمة ، كما ورد في *Statistical Abstracts*, p. 17 .

وأقلهم أريملئة ألف مسلم في نيويورك في عام ١٩٨٠ (الجدول ٢ - ٣) ، يشكلون ٢,٣٪ من مجموع سكان الولاية .^(١٨) كما أقيمت في ولاية نيويورك نمجة مماثلة تقريبا من مسلمي شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال افريقيا ، بينما شكل المسلمون الأمريكيون الأفارقة للمجموعة الكبرى التالية من حيث الحجم . ومن بين خمسة وأربعين ألف مسلم أسوي من المقيمين في الولاية عام ١٩٨٠ ، كان ٢٦٪ منهم من باكستان أو الهند . كما كان ما يزيد على ٥٦٪ من مجموع مسلمي الكاريبي يقيمون في نيويورك .

وضمت ولاية إلينوى مائة وسبعين ألف مسلم في عام ١٩٨٠ (الجدول ٢ - ٣) . ويتساوى في التمثيل في هذه الولاية مسلمو شرق أوروبا ، والشرق الأوسط / شمال افريقيا ، والأمريكيون الأفارقة . وقد اختار عدد أقل من المسلمين الآسيويين هذه الولاية للإقامة فيها ، حيث لم تتعد نسبتهم ١١٪ من السكان المسلمين في إلينوى .

وهكذا تكفل أكثر من ثلث السكان المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ في كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى معا (الجدول ٢ - ٣) . كما أن نحو ٦٢٪ من المسلمين الآسيويين أقاموا في هذه الولايات الثلاث ، ونحو ٣٥٪ من مسلمي شرق أوروبا . وليست هناك ولاية أخرى في البلاد تضم مثل هذه التكتلات الكبيرة من المسلمين .

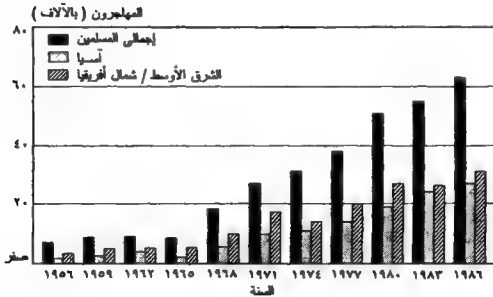
الهجرة من المناطق الآهلة بالمسلمين

فقدت اتجاهات الهجرة بين المسلمين كدالة للوقت ، لتقييم الانتقالات الدورية للتكتلات في هجرة المسلمين . ففي بعض دول آسيا والشرق الأوسط / شمال افريقيا كانت تكتلات المسلمين عالية نسبيا ، بينما كانت نسبة المسلمين أقل في غيرها من الدول مثل الهند ومصر ولبنان (١٢٪ و ٨٢٪ و ٦٧٪ على التوالي) .^(١٩) وإن تقييم اتجاهات الهجرة للمسلمين من هذه الدول بتكتل إسلامي أقل ، قد يؤدي إلى تصوير خاطئ ، لأن نسبة المهاجرين المسلمين بالمقارنة بغير المسلمين قد تختلف اختلافا كبيرا مع الوقت . غير أنه يمكن دراسة الدول التي تسودها أغلبية من السكان المسلمين ، والامتداد إلى هذه البيانات كتجاهات لهجرة المسلمين من تلك الدولة . وقد حدث ذلك باستخدام الإحصاءات عن المهاجرين الباكستانيين والأفغان في آسيا (٩٧٪ و ٩٩٪ من المسلمين على التوالي) .^(٢٠) وفيما يتعلق بالمسلمين الأتراك من الشرق الأوسط / شمال افريقيا (٩٩,٥٪ من المسلمين^(٢١)) فقد تم تقييمهم أيضا للوقوف على الاتجاهات الدورية . وتناول البحث مسلمي شمال افريقيا حيث يبلغ تعداد السكان

المسلمين الجامع في الجزائر ومصر وليبيا والمغرب وتونس ٩١٪. (٢٢) وقامت أيضا اتجاهات الهجرة للمسلمين الإيرانيين (٩٨٪ من المسلمين) . (٢٤، ٢٣)

إجمالي الهجرة الإسلامية

بالتقريب إلى إجمالي عدد المهاجرين الذين وفدوا إلى الولايات المتحدة ، فقد زاد عدد المهاجرين المسلمين على الضعف خلال العقدين الماضيين ، حيث زاد من ٤٪ من إجمالي المهاجرين في عام ١٩٦٨ إلى ١٠,٥٪ في عام ١٩٨٦. (٢٥) وبينما يمثل المسلمون الآسيويون ومسلمو الشرق الأوسط / شمال أفريقيا معا ٨٧٪ من السكان المسلمين في العالم (الشكل ٢ - ١ - ب) فإن المهاجرين المسلمين القادمين من الدول الآسيوية ودول الشرق الأوسط / شمال أفريقيا معا يمثلون الآن جميع المسلمين المهاجرين تقريبا (الشكل ٢ - ٣) . وليس هناك سوى عدد قليل جدا من مسلمي جنوب الصحراء وشرق أوروبا وغيرها من الأقاليم القارية يفدون الآن على الولايات المتحدة . أما عدد المسلمين المهاجرين إلى الولايات المتحدة من الدول الآسيوية ومن مناطق الشرق الأوسط / شمال أفريقيا (الشكل ٢ - ٣) فيكاد يكون متساويا .



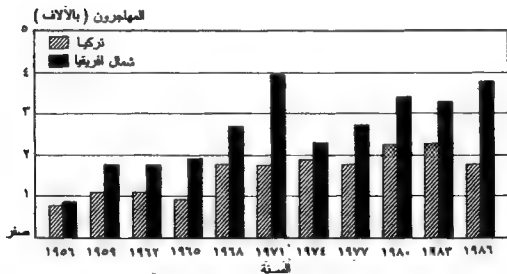
الشكل (٢ - ٣) اتجاهات هجرة المسلمين إلى أمريكا

آسيا : باكستان وأفغانستان

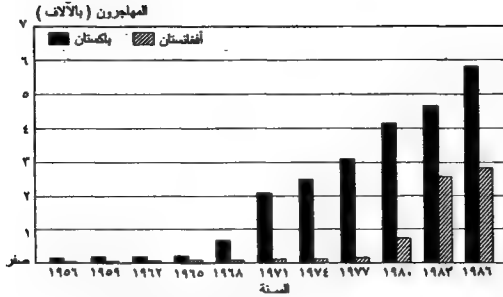
تزايد بطراد دخول المهاجرين الباكستانيين الولايات المتحدة على مدى العقدين الأخيرين ، حيث زاد عددهم نحو تسعة أمثال منذ عام ١٩٦٨ (الشكل ٢ - ٤) . وقد بدأت الزيادة المطردة في الهجرة من باكستان في أواخر الستينات . ويهاجر نحو ٦٠٠٠ باكستاني إلى هذه البلاد سنوياً في الوقت الحالي . كما زادت الهجرة من أفغانستان من ١٣٨ عام ١٩٧٧ إلى أكثر من ٢٨٠٠ عام ١٩٨٦ . وتطابقت الزيادة الملحوظة في عدد المهاجرين الأفغان في الثمانينات مع لغزو السوفييتي لذلك البلد عام ١٩٧٩ . وبينما بلغ نصيب باكستان وأفغانستان معا ٨٪ فقط من المهاجرين المسلمين القلائد من آسيا عام ١٩٥٦ (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٤) ، فإن المهاجرين من هاتين الدولتين يمثلان الآن نحو ثلث إجمالي المهاجرين المسلمين الآسيويين .

الشرق الأوسط / شمال أفريقيا : تركيا وشمال أفريقيا وإيران

بالرغم من أن الهجرة من تركيا كانت متذبذبة على مر السنين فقد زاد عدد المهاجرين منها بمقدار الضعف تقريباً ، ووصل إلى ذروته في أوائل الثمانينات (الشكل ٢ - ٥) . وقد حدث ذات مرة أن بلغ نصيب المهاجرين من تركيا نحو ٢٤٪ من إجمالي الوافدين من الشرق الأوسط / شمال أفريقيا ، غير أنهم الآن يمثلون أقل من ٦٪ من تلك الفئة (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٥) .



لشكل (٢ - ٤) اتجاهات الهجرة إلى أمريكا للمسلمي الشرق الأوسط / شمال أفريقيا



الشكل (٢ - ٥) اتجاهات هجرة المسلمين الآسيويين إلى الولايات المتحدة

ومن دول شمال أفريقيا ، زادت هجرة المسلمين بشدة في الستينات ، ووصلت إلى ذروتها العنصرية في أوائل السبعينات ، ثم انخفضت فجأة في منتصف السبعينات (الشكل ٢ - ٥) . وبعد ذلك ارتفع عدد المهاجرين من هذه المنطقة إلى مستواه الحالي البالغ نحو أربعة آلاف مهاجر مسلم سنويا . وبالرغم من أن المهاجرين من شمال أفريقيا استأنفوا في وقت ما بأكثر من ٢٦٪ من مهجري الشرق الأوسط / شمال أفريقيا (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٥) ، فقد تضاعفت نسبتهم على مر المنين إلى ١٢٪ . وقد انخفض إجمالي نصيب شمال أفريقيا وتركيا إلى المهاجرين المسلمين القاعدين من دول الشرق الأوسط / شمال أفريقيا من ٥٠٪ عام ١٩٥٦ إلى أقل من ١٨٪ عام ١٩٨٦ (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٥) . ومع ذلك فقد زاد عدد المهاجرين المسلمين من منطقة الشرق الأوسط / شمال أفريقيا ككل ، خاصة في العقد الأخير .

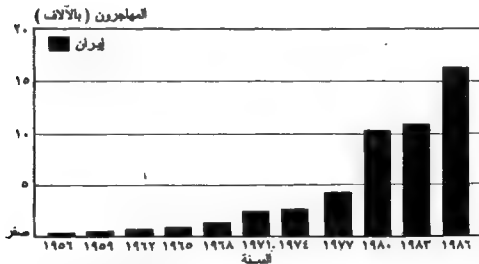
ومن بين جميع دول الشرق الأوسط / شمال أفريقيا ، شهدت إيران وحدها زيادة حادة ودرامية في مجال الهجرة خلال هذا العقد الأخير (الشكل ٢ - ٦) وأصبح نصيبها وحدها الآن ٥٢٪ من المهاجرين المسلمين الوافدين من الشرق الأوسط / شمال أفريقيا (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٦) . كما أن ربع إجمالي المهاجرين المسلمين من سائر أنحاء العالم من الإيرانيين (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٦) ، ويتفوقون عدديا على المهاجرين من كافة الدول الأخرى ذات الغالبية الإسلامية . وتمثل الهجرة من تركيا

وشمال أفريقيا مجتمعة الآن ٧٠٪ من إجمالي المهاجرين المسلمين من منطقة الشرق الأوسط / شمال أفريقيا (الأشكال ٢-٣ و ٢-٥ و ٢-٦) .

ويتمتع المسلمون المقيمون في الولايات المتحدة بالحقوق والمزايا الممنوحة لجميع الأمريكيين . وانطلاقاً من أعدادهم المتزايدة في بلدنا خلال العقود الثلاثة الأخيرة أصبح تعدادهم أقرب إلى أربعة ملايين نسمة ، فإن لهذه الأقلية العرقية (الإثنية) الدينية والمتباعدة احتياجات خاصة ينبغي الاهتمام بها . وهذا ينطبق بصفة خاصة على ولايات كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى حيث تقيم أعداد كبيرة نسبياً من المسلمين .

وتختلف التكتلات العرقية (الإثنية) للمسلمين اختلافاً كبيراً في الولايات الثلاث التي تضم أعلى كثافة سكانية مسلمة . فالمسلمون في كاليفورنيا غالبيتهم من الشرق الأوسط / شمال أفريقيا وآسيا ، بينما غالبية المسلمين في نيويورك جاءوا من شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال أفريقيا . أما المسلمون في إلينوى فهم أيضاً من أبناء شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال أفريقيا ومن الأمريكيين الأفارقة . ويوحى هذا الاختلاف في التكتلات بأن مركز السلطة السياسية المحتمل بين المسلمين يختلف هو أيضاً . وحيث إن الجماعات العرقية (الإثنية) وثيقة الارتباط بثقافات وأساليب تفكير مميزة ، فإن المسلمين ممثلون بطرق مختلفة اختلافاً بيناً في سائر المجتمعات وبالتسبة للسياسيين في منطقتهم .

وتختلف التكتلات العرقية (الإثنية) من ولاية إلى أخرى ، كما أن أنماط الهجرة العرقية (الإثنية) بقيت ديناميكية . ففي الماضي كان المهاجرون المسلمون من الشرق



الشكل (٢ - ٦) اتجاهات هجرة المسلمين الإيرانيين إلى الولايات المتحدة :

الأوسط / شمال أفريقيا يغرقون في عدهم أولئك الوافدين من جميع الأقاليم الجغرافية الأخرى ، ولكن التكاثر النسبي تغير حديثاً بزيادة عدد المسلمين القادمين من آسيا على أي إقليم آخر . إذ يفد المهاجرون المسلمون بالدرجة الأولى الآن من إيران وباكستان .

والتقديرات الواردة في هذه للدراسة ، مثلها في ذلك مثل أية دراسة من هذا النوع ، تخضع للخطأ المؤثر . ونظراً لنمو عدد المسلمين داخل حدودنا ، فمن المهم الحصول على تقديرات بطرق أخرى ، خاصة للدراسات الإحصائية . فمن خلال هذه الدراسات يمكن ضمان وصول البرامج الاجتماعية والتعليمية إلى أعداد أكبر من المسلمين .

الهوامش

- ١ - M. Arif Ghayur, "Muslims in the United States : Settlers and Visitors" *Annals AAPSS* - 454 (March 1981) : 153.
- ٢ - تردد رقم ثلاثة ملايين من جانب معهد زويمر في كاليفورنيا ، و « زمان » في تقرير "Islamic Values in the United States : A Comprehensive Study" ، لوميس ، unpublished paper, p. 1.
- ٣ - *Ancestry of the Population by the State : 1980* (Washington, D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1983), pp. 12 - 32.
- ٤ - "Immigrants admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" (report prepared for the Immigration and Naturalization Service, Department of Justice, Washington, D.C., 1987), pp. 1 - 14.
- ٥ - "Muslim Population" (report prepared for Zwemer Institute of Muslim Studies, Altadena, Calif, 1967), pp. 1-4. Colin McEvedy and Richard Jones, *Atlas of World Population History* (New York : Facts on File, 1978). وتمثل البيانات الخاصة بالصين استثناء ملحوظاً ، حيث أورد معهد زويمر 4٪ للمسلمين ، بينما أورد مكليفيدى وجونز 20٪ . وقد استقر الاختبار على متوسط قدره 17,7٪ لهذه الدراسة . وهو رقم قريب جداً لمتوسط نسبة السكان المسلمين في آسيا .
- ٦ - *Ancestry of the Population by State : 1980*, pp. 12 - 32.
- ٧ - المرجع السابق .
- ٨ - "Muslim Population", pp. 1 - 4.
- ٩ - "Immigrants admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986", pp. 1 - 14.
- ١٠ - "Muslim Population", pp. 1 - 14.
- ١١ - *Statistical Abstract of the United States* (Washington, D.C.: Bureau of Census, Department of Commerce, 1967), p. 59.

١٧ - يقدم غيور تقديرًا قدره ٤٠ ألف مسلم أمريكي - إنجليزي في "Muslims in the United States : Settlers and Visitors", *Annals AAPPS* 454 (March 1981) : p. 153.

Ancestry of the Population by State : 1980, pp. 77 - 78, - ١٧

١٤ - Muslim Journal, 7801 S. Cottage Grove, Chicago, Ill. (telephone interview, January 1989). تؤكد الأخت عائشة مصطفى ، محررة المجلة ، أن تقدير مليون نسمة يمثل متوسطًا لجميع المسلمين الأمريكيين الأفرقة ، سواء الأعضاء أو غير الأعضاء .

Statistical Abstract of the United States, p. 52, - ١٥

١٦ - تقديرات التكتلات الجغرافية قد تكون ميلًا فيها ، سواء بالزيادة أو النقصان بالتكتلات الكبيرة للمسلمين أو غير المسلمين ، بالتقريب إلى حجم المسلمين من دولة الأسلاف المعنية .

Statistical Abstract of the United States, p. 20, - ١٧

١٨ - المرجع السابق .

"Muslim Population" pp. 1-2, - ١٩

٢٠ - المرجع السابق ص ٢ .

٢١ - المرجع السابق .

٢٢ - المرجع السابق ص ١ . إن العدد الكبير نسبيا للمهاجرين المصريين أنقص النسبة الشاملة للهجرة الإسلامية إلى 2٨٧ عام ١٩٨٦ ، ويمكن أن يكون قد أدى إلى المبالغة في التقديرات إبان هذه الفترة .

٢٣ - المرجع السابق ص ٢ .

٢٤ - قد تكون نسبة المهاجرين المسلمين في هذه الدول اختلفت مع الوقت عن حجم المسلمين المعتقد إنهم في تلك الدول ، ويؤدي ذلك إلى المبالغة في التقديرات بالزيادة أو النقصان .

٢٥ - بلغ عدد المهاجرين الوافدين إلى الولايات المتحدة ٤٥٤٤٤٨ نسمة في عام ١٩٦٨ ، ثم "Immigrants Admitted by Country or Region of : كما ورد في : ١٩٨٦ ، 1954 - 1986", pp. 6, 1, respectively.

المراجع

Ancestry of the Population by State : 1980. Washington, D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1983.

McEvedy, Colin and Richard Jones. *Atlas of World Population History*. New York : Facts on File, 1978.

Ghayur, M. Arid. "Muslims in the United States : Settlers and Visitors". *Annals, AAPPS* 454 (1981) : 150 - 163.

"Islamic Values in the United States : A Comprehensive Study". Report prepared by Yvonne Haddad and Adair T. Lummis. University of Massachusetts. Unpublished

"Immigrants Admitted by Country or Region of Birth: 1954 - 1986". Report prepared for

the Immigration and Naturalization Service, Department of Justice. Washington, D.C., 1987.

"Muslim Population". Report prepared for Zwemer Institute of Muslim Studies. Altadena, Calif., 1987.

Statistical Abstract of the United States. Washington D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1987.

الباب الثانى

آراء عن المسلمين فى الولايات المتحدة

الفصل الثالث

رؤى الكنائس الأمريكية عن الإسلام والمجتمع الإسلامي في أمريكا : تحليل لبعض البيانات الرسمية وغير الرسمية

بايرون ل . هينز

النزاع الفلسطيني - الإسرائيلي ، وأزمة البترول عام ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، وإيران الخميني ، جميعها أوضاع لُيْصَلَّت الشعب الأمريكي على حقيقة وأهمية العالم العربي ودين الإسلام . وأسهمت في تعزيز إدراك هذه الحقيقة الأتباء المتواترة عن الأحداث في وسائلنا الإعلامية ، تلك القوة التي لا تزال تشكل وتكون المواقف والآراء لدى غالبية الشعب الأمريكي عن العرب والمسلمين والإسلام . والكنيسة المسيحية الأمريكية وأعضاؤها لم يسموا استثناء من هذه العملية المتصلة في صياغة الاتجاهات . غير أن هناك بشائر بالتغير في مواقف الكنائس الأمريكية تجاه الإسلام والعالم الإسلامي والمجتمع الإسلامي الأمريكي . وإن هدف هذا الفصل هو استكشاف طبيعة هذه التغيرات والإنارة إلى تأثيرها على أنواع العلاقات التي تنشأ بين الكنائس الأمريكية والمجتمع الإسلامي في أمريكا . ولهذا الغرض يتم تحليل عدد من الوثائق المنشورة في السنوات الأخيرة من جانب الكنائس الأمريكية أو الوكالات التي تمثل عدداً غيراً من الميحيين .

وتساعد بضع ملاحظات أولية على فهم هذا التحليل . وبالرغم من وجود بيلوغرافيا ضخمة من الكتابات عن العلاقات المسيحية - الإسلامية ، إلا أن قدراً ضئيلاً للغاية هو ما تمت دراسته حتى الآن بشأن المواقف والتفاعلات في الإطار الأمريكي .^(١) ولم تبدأ المنظمات الكنسية الأمريكية ، من خلال عملياتها الاستشارية الخاصة ، إلا أخيراً في التفكير الجدي في طبيعة تدخل العقل على مسرح أمريكا الشمالية .

وإن المزيد من التفكير من جانب الكنائس الأمريكية في الإسلام والمجتمع الإسلامي في أمريكا لم يكن باعثة تلقائياً من داخلها . ولكن فرضته على الكنائس التغيرات الجارية في العالم ، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية . وبالإضافة إلى الأحداث الاقتصادية والماسية المشار إليها هنا ، فقد جذب الحجم المتزايد للمجتمع الإسلامي في أمريكا الشمالية اهتمام الكنائس الأمريكية ، خاصة مع أهمية الحجم في المجتمع الأمريكي كعامل حاسم في تحديد الجدارة والقيمة . وكما أوضحت إيفون حداد ، فإن المجتمع الإسلامي الأمريكي - الذي يضم نحو ثلاثة ملايين من الأتباع - قد أصبح أكبر من مجموع أعضاء الكنيسة الأسقفية البروتستانتية . ويوصفه ممثلاً لمجتمع عالمي أكبر كثيراً يضم ٩٠٠ مليون عضو ، فإنه جدير باهتمام متزايد من جانب الكنائس الأمريكية (٢).

وأخيراً فإن اهتمام الكنائس الأمريكية بالمجتمع الإسلامي يتكون ويتشكل نتيجة لاحتكاكها الأطول أمداً بالتقاليد الدينية الأخرى من خلال بعثاتها فيما وراء البحار . وقد تأثرت المواقف التي تقررت ، والطريقة التي تحكم مناقشة القضايا ، والبرامج والأنشطة سواء الجارية أو المزمع تنفيذها ، وتأثرت كلها بالمواقف اللاهوتية التي تتخذها الكنائس في دعاواها بصندق الرملة المسيحية وفهمها لرسالتها كمؤسسات مسيحية . وهكذا ، وبالرغم من أن اهتمام الكنيسة الأمريكية بالمجتمع الإسلامي الأمريكي لم يبدأ إلا مؤخراً ، فإن الأسلوب الذي شرعت به الكنائس الآن في الاستجابة إلى وجوده إنما ينبنى على التاريخ الطويل للتفكير اللاهوتي والممارسة العملية من جانب الكنائس المنهكة في نشاط الإرساليات أو العاملة بالترابط الوثيق مع أناس من مجتمعات دينية أخرى .

فئات الاستجابة

إن البيانات الخاصة بالاستجابات إزاء وجود المجتمع الإسلامي في أمريكا ضئيلة ، إلا أن تحليل ما هو متوافر يشير إلى ثلاث فئات على الأقل يمكن تجميعها في إطارها . فبالنسبة إلى كنيسة معينة نجد أن الخط الفاصل بين الفئات قد لا يكون حاداً على الدوام مما ينتج عنه أن طبيعة التصريح الرسمي أكثر رقة مما تسمح به المبادئ الجملدة (الجماعية) عادة . وإن يفلجأ أى شخص عليم بطبيعة الحركات داخل الكنائس الأمريكية ، عندما نقول إن الفئات تتحدد في إطار المواقف العلمية وتتأكد بالوثائق ذات الطابع الرسمي والتمثيلي بدرجة أو بأخرى .

حياتنا المشتركة معا

تتميز الفئة الأولى من الاستجابات بقول للمجتمع الإسلامي كجزء شرعى من المسرح الدينى الأمريكى . وتلقى العقائد والقيم الدينية للإسلام الاحترام ، كما أن أعضاء

الكنيسة مدعوون للاختلاط بالمجتمع الإسلامي بنفس الطريقة التي يخاطبون بها المجتمعات والهيئات الدينية الأخرى ، بما في ذلك الهيئات المسيحية الأخرى . ولكن هذه الاستجابة لا تغفل أهمية الاختلافات في العقائد والممارسات الدينية . بل هي تسعى ، من خلال العلاقات المتبادلة بين العقائد وتقوية روابط التعلون ، إلى تطوير حياة مشتركة يمكن أن يسهم فيها الجميع بقدر متساو ، حيث للهوية الدينية لا تحل محل معالمها الحركة التوفيقية بين الأديان المتعارضة ، أو رومانسية سطحية لأوجه التشابه بينها ، وحيث يكون الجميع في إطارها مخلصون لدعوتهم الدينية الخاصة . وفي موضع القلب من هذا الموقف يكون دور الحوار كوسيلة يستطيع من خلالها أتباع التقاليد الدينية المختلفة أن يعيشوا وأن يعملوا معا .

وإن أوضح وأحدث تأكيد لهذه الاستجابة هو بيان المبادئ للكنيسة المشيخية (الولايات المتحدة) ، الذي أصدرته جمعيتها العمومية في يونيو ١٩٨٧ .^(٧) وبينه هذا البيان الكنيسة المشيخية إلى وجود المجتمع الإسلامي ، ويؤسس السياسة التي ستؤدى بالمشيخيين - جماعات وأفراد - إلى فهم أفضل للإسلام كدين وللمسلمين ككثير ، مثلهم مثل المسيحيين (والكنيسة المسيحية) ، شهود على ألوهية الرب على هذا العالم . ويدعو البيان إلى تشجيع للفهم وبحث المسيحيين أيضا على التعاون مع المنظمات والشعوب الإسلامية هنا في الولايات المتحدة كلما كان ذلك مناسباً ، سعياً وراء حلول مشتركة لقضايا العدالة الاجتماعية والنظام لدخل المجتمع الأمريكي وفي مواقع أخرى . كما يدعو المسيحيين إلى مراجعة فهمهم لرسالة الكنيسة بالتركيز على مراجعة جهودهم للخاصة التماساً للإيمان الصادق بالرب ، وبالعامل من أجل حرية دينية كاملة والمساواة لكافة الشعوب . وبالرغم من أن بيان للكنيسة المشيخية لم يتناول مباشرة بعض القضايا اللاهوتية المؤثرة ، فإنه يسعى إلى تحريك الكنيسة في اتجاه مختلف جذرياً عن الطرق السابقة في التعامل مع الإسلام والشعوب الإسلامية . ولتنفيذ هذه السياسة ، أنشئ مكتب للعلاقات بين العقائد المختلفة ، كما صدر كتاب دراسي لأعضاء الكنيسة .^(٨)

ولم تكن الكنيسة المشيخية هي الهيئة الكنسية الأولى في الولايات المتحدة التي تعترف بأهمية المجتمع الإسلامي في أمريكا . ففي عام ١٩٧٧ أنشأ المجلس القومي لكنائس المسيح في الولايات المتحدة (NCCC)^(٩) مكتباً للعلاقات المسيحية - الإسلامية .^(١٠) وعهد لهذا المكتب بمسؤولية تمثيل المجلس لدى المجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة ، وفي المقابل ، تشجيع الوكالات والجماعات المسيحية على أن تضم تمثيلاً إسلامياً كلما كانت برامجها وأنشطتها تمس اهتمامات ومصالح المجتمع الإسلامي .^(١١) وتأسس الافتراض الأول في هذا الجهد على أن المسيحيين والمسلمين في حاجة إلى تطوير حياة مشتركة معا ، حتى لا تتكرر في أمريكا المأساة التاريخية الناجمة عن الاحتكاكات بين الروابط الدينية في الماضي . وفي هذا الإطار اشترك زعماء المسلمين كمرابيين في اجتماعات مجلس إدارة المجلس القومي لكنائس المسيح ، وفي

اجتماعات لجنة العلاقات المسيحية - الإسلامية المنبثقة عن المجلس ، وهي الهيئة التي تشرف على مكتب العلاقات المسيحية - الإسلامية (وأغراض هذا المكتب تضمنها بيان السياسة العامة بشأن الشرق الأوسط الذي أقره مجلس إدارة المجلس القومي لكائنات المسيح في نوفمبر ١٩٨٠) .^(٨) وجاء التركيز فيه على أهمية الحوار لصالح العلاقات العقائدية المتبادلة ، وضرورة إقدام الشعوب المؤمنة على العمل معا من أجل وضع حلول مشتركة لمشكلات الظلم وعدم المساواة داخل مجتمعاتنا .

وموافق الجماعتين الكنسييتين ملققي الذكر مدينة إلى حد بعيد لنشاط برنامج الحوار لمجلس الكنائس العالمي (WCC)^(٩) ، وللبيان الصادر عن الفاتيكان الثاني في عام ١٩٦٥ والذي حدد العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وبين شعوب العقائد الدينية الأخرى ، مع الإشارة الخاصة إلى الإسلام والمجتمع الإسلامي في الفصل المعروف بصفة عامة باسم « عصرنا Nostra Aetate » .^(١٠) وأعلنت الوثيقة تغيير الكنيسة الرومانية الكاثوليكية للمسلمين لأنهم يعبدون الإله الواحد ، ويمجدون إلى الخضوع الكامل لإرادته . وتنتهي الفقرة بالتصريح التالي :

بالرغم من أن معارك وعدوات عديدة نشبت على مر القرون بين المسيحيين والمسلمين ، فإن هذا الجمع الكنسي المقدس الأعظم يحث الجميع على نسيان الماضي وبذل الجهود المخلصة من أجل التناغم المشترك . وباسم البشرية جمعاء ، عليهم أن يتغفروا قضيتهم المشتركة حماية ودعم العلاقة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلام والحرية .^(١١)

ومع أنه ينبغي تصوير « عصرنا Nostra Aetate » في الإطار الشامل لبيانات الفاتيكان الثاني ، فقد جاء موقفها ليسجلا تحولاً كبيراً في اتجاهات ونهج الكنيسة الرومانية الكاثوليكية إزاء الشعوب ذات العقائد الأخرى . وإن انفتاحها ، علاوة على الاعتراف بالوجود الإنساني والهلم للمجتمعات الدينية الأخرى في أمريكا ، وخاصة المجتمع الإسلامي ، قد دعا المؤتمر القومي للأبساقفة الكاثوليك في أمريكا (NCCB) عام ١٩٨٧ إلى إنشاء أمانة عامة لشئون العلاقات بين الأديان.^(١٢) ومن شأن الأمانة العامة أن تكون مصدراً رئيسياً لإعداد قيادات للكنيسة الرومانية الكاثوليكية في مجال علاقاتها بالمجتمع الإسلامي في أمريكا ، وذلك بالمعنى لتطبيق المفاهيم المنبثقة للفاتيكان الثاني.^(١٣) وحيث إن هذه الكنيسة تكاد تمثل غالبية المسيحيين في الولايات المتحدة ، فإنه لا ينبغي التقليل من أهمية هذا التوجه الجديد من جانب المؤتمر القومي للأبساقفة الكاثوليك . ومن خلال هذا المكتب ، سيستطيع المجتمع الإسلامي نقل همومه مباشرة إلى أعلى مستويات الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .

كما اتخذت الكنيسة المنهجية المتحدة موقفاً نحو الاعتراف بنمو للتنمذية الدينية في العالم الغربي ، وذلك من خلال سعيها إلى التعامل مع الشعوب ذات التقاليد العقائدية الأخرى عن طريق الحوار . وفي مشروع قرار يعرف باسم « دليل للعلاقات المتبادلة

بين الأديان : دعوة لتصبح جيراننا وشهودنا^(١٤) ، وجد الحوار قبولاً كطريق للمسيحيين ليصبحوا جيراننا وشهودنا على الشعوب ذات العقائد الأخرى . وبدون إغفال مسألة الشاهد المسيحي ، فإن الوثيقة تؤكد بكل قوة معنى الجار :

إن دعوة الرب لعب القريب اليوم الصلابة عن الرب (لوقا : ١٠ : ٢٧) تشمل ، القرى ، عن عقيدتنا ممن انتقلوا إلى بلداننا ومننا . وليس الأمر لمجرد أن الأحداث التاريخية فرضت علينا الحياة معا ، إنما العقيدة المسيحية نفسها تدعونا إلى محبة جيراننا من أصحاب العقائد الأخرى ، وأن نسمى إلى العيش متصلين وفي ظل علاقات مفيدة مشتركة في مجتمع واحد معهم .

ماذا يعنى أن نكون جارا ؟ إنه يعنى أن نقابل أشخاصا آخرين وأن نتعرف عليهم وأن نرتبط بهم وأن نحترمهم ، وأن نقف على سلوكهم الذى قد يكون مختلفا اختلافا بينا عن سلوكنا . وإنه يعنى خلق الشعور بالمجتمع في محيط الجيرة والبلدة والمدينة ، وأن نجعل منها أماكن تستطيع كل جماعة فيها للتصير عن عائلتها القريبة وحماية قيمها . وإنه يعنى خلق بنى اجتماعية تسود فيها العدالة للجميع وحيث يستطيع الجميع للمشاركة في تشكيل حياتهم معا ، في مجتمع واحد . ولا يقتصر ذلك على السماح لكل الأعراق أو مجموعات الشعوب بأن يقفوا على هويتهم ، بل وأن تحظى طريقة حياتهم بالتقدير والتقدير الكامل ...

إن رؤية مجتمع عالمي مؤلف من سائر المجتمعات ، تطرح نفسها لكثير من المسيحيين كطريق للحياة المشتركة مع أشخاص ينتمون إلى عقائد مختلفة في عالم من التعددية . ويوحى ذلك بأننا نحن - المسيحيين - أنياع للكنيسة المنهجية المتحدة مدعوون لا كأفراد ، وإنما معا جميعا متحدين ، انصهر في حوار مع مجتمعات ذات عقائد أخرى (بوذيون ويهود ومسلمون وهنود وغيرهم) ، وأن نعمل معهم على خلق مجتمع إنساني وتقرير علاقات فيما بين بشر متكافئين وأحرار في آن واحد بسود بينهم الحب والاحترام المتبادل والعدالة .^(١٥)

ويجوز تطبيق هذا الموقف من جانب الكنيسة المنهجية المتحدة بواسطة اللجنة العامة للوحدة المسيحية وشنون للعلاقات بين الديانات^(١٦) . وهكذا أضفت الكنيسة المنهجية المتحدة تأييدها الرسمي على البرامج والبرامج التي ستساعد أعضائها على الحياة والعمل البناء مع جيرانهم المسلمين في الولايات المتحدة .

ويمكن إدراج كائنات أخرى ضمن هذه الفئة ، لا لأنها اتخذت موقفا رسميا بشأن المجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة ، وإنما لأنها أبنت تأييدا مباشرا لبرامج الحوار مع المجتمع الإسلامي في محاولة لتنمية التضامن الإنساني داخل مجتمعاتنا لصالح العدالة والسلام . وهذه الكائنات هي كنيسة المسيح المتحدة ، كنيسة لوتر الملبقة في أمريكا ، والكنيسة المعمدانية الأمريكية . ومن مجموع الكائنات في الولايات المتحدة ، فإن عددا قليلا جدا يؤيد كل التأييد وجود المجتمع الإسلامي الأمريكي . غير أنها قائمة وتمثل فيما بينها وجهة نظر سائدة داخل الكنيسة للمسيحية في أمريكا .

انتصار للمسيح

تشمل اللغة الثانية من الاستجابات لوجود المسلمين في أمريكا استجابات تلك للجماعات المسيحية التي تنظر إلى الإسلام وإلى المجتمع الإسلامي كفرصة للتبشير لاعتناق المسيحية . ويدلون على هذه النظرة بتفسيرهم الخالص لإجيل متى ٢٨ : ١٩ ، حين يكلم يسوع تلاميذه قائلًا : « فانهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم ... » . ويؤكد هذا التفسير زعم الكنيسة التاريخي بأن الوحي الصحيح الوحيد هو الذي أنزله الرب على للمسيح . وبذلك التحديد فإن جميع الدلائل الأخرى خاطئة . كما أن العدالة والسلام بمفهوميهما الإنسانيين ليسا مسألة تعاون وتقاوم بين شعوب من مختلف الأديان ، وإنما هما ناجمان عن منحة الخلاص الذي يتأتى من خلال الإيمان بالمسيح . وإن الغرض الأول من تعامل المسيحيين مع المسلمين هو هدايتهم إلى المسيحية وإنقاذ العالم .

وتختلف الإشارة إلى الإسلام والمجتمع الإسلامي اختلافًا كبيرًا من جماعة إلى أخرى من جماعات هذه اللغة . ووقف جانب منها موقفًا بالغ السلبية ، مثل منظمة التبشير الكبرى المعروفة باسم « الرؤية العالمية » ، والتي كان رئيسها السابق ، ستانلي مونيهام ، يرى الإسلام باعتباره تأثيرًا شيطانيًا في العالم .^(١٧) ومثل هذا الموقف من جانب الرئيس يشير إلى أنه كان يتحدث باسم المجموعة ككل . وغالبية أعضائها بالتأكيد . وإن كتابات معهد زويمر الشهير (يعرف الآن باسم معهد زويمر للدراسات الإسلامية) ، التي تستهف دعم برامج الدعوة ، كثيرًا ما توحى بأن المجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة كان يمثل تهديدًا للكنيسة المسيحية . ومع أن الكتابات اللاحقة الصادرة عن هذه المنظمات أوقفت الجدل اللاهوتي ، فإن فهمها الأساسي لأهمية المجتمع الإسلامي كمصدر محتمل للمهتدين أو للتحويل عن العقيدة بقي على ما هو عليه . وإن هذه الفرصة لكسب المهتدين ينبغي انتهازها لأن المجتمع الإسلامي ينمو ويعمل على تحويل أمريكا إلى الإسلام .^(١٨) ومن هذا المنظور ، فإن التلق ضئيل للغاية إزاء المشكلات التي تواجه المسلمين الأمريكيين ، حتى تؤخذ بجدية التحديات اللاهوتية التي تثيرها دعاوى الإسلام (إلا إذا كان يتعين الرد على هذه التحديات بالدفع أو التبرير) ، أو للقيام بعمل تعاوني داخل المجتمعات المحلية .^(١٩)

وفي إطار هذه اللغة « التبشيرية » ، ولو أنها أكثر اعتدالًا إلى حد بعيد ، جرت محاولات من قبل « إدارة الشهاداة على الأديان التابعة للمؤتمر الممعدنلتي الجنوبي ، للتعامل مع القضايا المثارة فيما بين الأديان . وتصدر هذه الإدارة مجلة هامة باسم « معتقدات من أنواع أخرى : دليل للشهادة على ما بين الأديان في الولايات المتحدة »^(٢٠) ، تسعى إلى توجيه للممعدنلتي الجنوبيين في شهادتهم على اختلاف المجتمعات الدينية الواقعة على أعتاب ديارهم . وبالرغم من أن التأكيد العام ينصب على صنع ذلك النوع من الشاهد بالمسيح الذي يشجع التبشير ، إلا أن بعض تصريحاتها حول

شاهد الأديان تبدى تقديرا ملحوظا للمجتمعات الدينية الأخرى ، وهو أمر لا يوجد في كتابات الجماعات المماثلة (٣١)

وبالنسبة لهذه الفئة من شعوب الكنيسة ، فإن القضية الأهم في علاقتها بشعوب العقائد الأخرى لا تزال هي التبشير (٣٢) . وبقي هذا الهدف سائدا لكافة المسيحيين الغربيين تقريبا على مدى السنوات المائة والخمسين الماضية . ولذلك فإن استمرارها بطريقة أكثر تهذبا أمر لا يدعو للدهشة ، ولو أنه من الأهمية بمكان ملاحظة اختفاء الجدل اللاهوتي أو الدفاع عن العقائد المسيحية في الوثائق المتأخرة .

الطريق الوسط الصعب

وشمة مجموعة ثالثة من الكنائس والمنظمات الكنسية تدرج في مكان ما بين الفئتين السابقتين ، أي بين أولئك الذين يحاولون تطوير مفهوم جديد لكيفية التعامل مع المجتمعات الإسلامية ، وأولئك الذين يتمسكون بأكبر قدر من القوة بالاعتقاد اللاهوتي الذي يدعم الموقف التبشيري القديم . ويبدو أن الجماعات المدرجة في هذه الفئة الثالثة ، تقدر وتشترك - من ناحية - في الحوار مع التأكيد على التفريق ، ولكنها - من ناحية أخرى - لم تطور أي طريق جديد للتعامل مع مشكلة التعددية سوى الإعلان عن فهمها للإنجيل ، من خلال الأساليب القديمة ، أي للتبشيرية التقليدية . والكثيرون يجادلون لصالح شرعية ذلك الطريق الوسط من حيث إنه يمثل صراعا جادا للتعامل في آن واحد مع القضايا المجتمعية التي تولد لها التعددية الدينية ومع الدعاوى الخاصة التي تصنعها كافة الأديان ومجتمعاتها في مواجهة الدعاوى المنافسة . والواضح أن الكنائس والوكالات المدرجة في هذا الطريق للوسط يتجاهلها الاتهامان ، وأن التوتر الناتج عن ذلك يبقى عادة بدون حل .

وأفضل مثال على ذلك هو جهود كنيسة الإصلاح الأمريكية ، على إصدار بيان أولي حول موقف هذه الفئة إزاء المسلمين والإسلام (٣٣) . وتوضح الفقرات التالية اهتمام هذه الكنيسة بالعمل تعاونيا مع المجتمع الإسلامي كجزء من شهادتها :

ينبغي للكنيسة أن تأخذ دورها في دعم أسباب الاغتراب والهجرة والصنف ... ومع الاعتراف والأسف الصادقين كخطوة أولى ... فإن على الكنيسة أن تجتهد لفتح قنوات ولخلق صروح للتوفيق . تلك هي البداية الجادة نحو شهادة مسيحية صادقة ... وليس للمسيحيين أن ينظروا إلى المجتمع الإسلامي نظرة تميز عن بعد ، فإن الكنيسة والمجتمع الإسلامي مرتبطان تاريخيا ومن خلال الرب ككثير وتطبيق العهد والوعد لإبراهيم . وهكذا فإن للإسلام مكانته في تحقيق غرض الرب في الاختيار والخلق . وإن للكنيسة مع المسلمين ميثاقا وعلاقة يتعين تلخيصها ... وينبغي الانضلاع بشهادة الكنيسة مع التزام واسع تجاه السلام . وإن أحد الجوانب الرئيسية لصنع السلام المسيحي هو افتتاح سويده القلب لمشاركة غذاء الحب والصداقة على كافة مستويات التعامل الإنساني . وإن الكنيسة لمخططة إذ تحمل الصليب المسيحي ألم الحد القليل من المسلمين الذين

بمنهجهم الدعوة بقبول المسيح . واعتبار المسلم صدوقاً وشريكاً في هوم البشر المحبة يستحق الاعتراف والتقدير . وليس من الضروري أن تتحول هذه العلاقة إلى علاقة بين مسلم مستهدف للتبشير ومسيحي مبشر لكي تصبح شرعية ومقمنة .^(٢٤)

ولا تخفى على أولئك المعارفين بدقائق الصياغة اللاهوتية المسيحية ، أهمية هذا البيان المكتوب بدقة بالغة . فهو يؤكد ترتيب السلام والمصالحة بين المجتمعات الإنسانية ، ليس من أجل كسب مهنتين ، ولكن لأن مثل هذا الجهد يكمن في قلب الشاهد المسيحي الحق . وليس للتبشير « بالضرورة » هو الغاية التي ينبغي تكريس كل السبل لتحقيقها لأن الإسلام والمجتمع الإسلامي لهما مكانتهما بالفعل في عهد الرب . ومعظم أولئك الذين يربطون أنفسهم بلقمة الأولى الواردة في المناقشة يستطيعون الإدلاء بنفس البيان .

غير أن تصريحات أخرى في هذه الوثيقة تؤكد بوضوح أن الشاهد المؤمن يخاطب سلطان المسيح في كافة العلاقات الإنسانية . وإن ذلك هو الذي يخلص المسلمين ، سواء اعترفوا بذلك أم لا . وهكذا تكون هدايتهم قد اكتملت . وتنتهي الوثيقة بالتصريحات التالية :

إن الامتياز المتيق الذي يتمتع به المسيحي أنه هو المسيح لحما ودما ، وأنه قادر على أن يعبر عن هذه الشخصية بأية صورة تتلاءم وظروف أي علاقة معينة . وينبغي للمسيحيين أن يسعوا في خوف ورعدة (الرسالة إلى أهل قبايى ٢ : ١٧) وراء فرصة ممارسة هذا الامتياز .

وإنه لتصريح جرىء ولكنه صادق وملمزم أن المسلمين (وغيرهم) ممن يفيدون بهذا العرض المسيحي ويتقبلون المسيحي داخل قلوبهم كصديق ، يستقبلون المسيح ويستحبون به . إنهم يأكلون ويشربون من هذه الصداقة ، وإن المسيح ، من خلال إخلاصهم لأصدقائهم المسيحيين ، يظل قائماً في ذكركهم .^(٢٥)

وللفترة الأخيرة من الوثيقة هي التي تنقل بيان كنيسة الإصلاح الأمريكية إلى اللغة اللاتنية ، وذلك لأن الشهادة تؤدي في النهاية إلى « الخلاص » في المسيح . غير أن العبارات المستخدمة في الحديث عن كيفية تلقي المسلمين لهذا الخلاص ليست تقليدية . والمسألة هي أن هذه التصريحات ، إذا أخذت ككل مع مجموعة الفقرات الأولى المتقدمة ، توحي بموقف تجاه المجتمع الإسلامي ، موقف يقع في مكان ما بين الفئتين الأولى والثانية . ونظراً لأن كنيسة الإصلاح الأمريكية مشاركة في برامج الحوار في إطار الحركة التوفيقية ، فإن هذه الوثيقة تحدد الخطوط العامة للمنطق اللاهوتي الذي يجعل هذه المشاركة ممكنة . وأكثر من ذلك فإنها تشجع التعاون الإسلامي المسيحي بدون دوافع خفية . ولكنها تعمل ذلك في إطار ممنع في تقليديته وإن بدا مغلفاً بكلمات غير تقليدية .

والوثيقة اللاتنية التي يستدل منها على أنها دعوة إلى طريق وسط لأعضائها ، هي

التي أصدرها ، قسم الدراسات اللاهوتية التابع للمجلس اللوثرى في الولايات المتحدة ، وهو وكالة تعاونية تضم كبرى الكنائس اللوثرية الأمريكية . وهذه الوثيقة الصادرة تحت عنوان « نصيحة إلى اللوثرين بشأن العبادة المشتركة فيما بين الأديان »^(٣٦) هي بيان رائع من حيث إنها تقرض إمكانية العبادة المشتركة بين المسيحيين وشعوب العقائد الأخرى . وبدلاً من إدانتها فإن البيان يسعى إلى تحديد الافتراضات التي تتأسس عليها العبادة المشتركة فيما بين الأديان ، وينصح اللوثرين بشأن المضامين اللاهوتية والعملية للدخول في العبادة المشتركة بين الأديان . وجوهر هذه النصيحة هو كلمة تحذير قوية منطلقتها أن العبادة المسيحية الحقّة هي إعلاء للإنجيل ، وأنّ المنزلة للوسط لهذا الموقف من شأنها أن تجعل العبادة المسيحية أقلّ مما ينبغي لها أن تكون ، أو أنها تضع أتباع الديانة الأخرى في وضع يتمكّن سلباً على تقاليد عقيدتهم . ولا يمكن التغلب بسهولة على التوترات التي تخلقها هذه المعضلة . وهكذا تنصح الوثيقة بما يلي :

وفقا للضمير المسيحي ، إذا لم يتمكن الشخص من الانخراط في العبادة المشتركة بين الأديان بسبب اقتناعات شخصية نابعة من العقيدة أو بسبب الخوف من التحدى على عقيدة الآخرين ، فيجوز تبني على ذلك الشخص رفض الانخراط فيها .^(٣٧)

وهذه النصيحة في مضمونها تنسحب على كافة الارتباطات التي يقيمها المسيحيون مع المسلمين ، وهكذا فإنّ البيان لا يؤيد الأنشطة المشتركة فيما بين الأديان بدون تحفظات جادة .

وبذلك يكون الاهتمام الحقيقي لهذه الوثيقة منصبا على تحديد الافتراضات التي تركز عليها العبادة المشتركة بين الأديان أكثر منه على العبادة المشتركة في ذاتها . وتعالج الافتراضات القضايا اللاهوتية الأساسية التي تشغل بال المسيحيين فيما يختص بجوهر علاقاتهم مع شعوب العقائد الأخرى . وإذا كانت هذه الافتراضات هي افتراضات معيارية بالنسبة للوثرين ، فإنّ هناك أملاً كبيراً معقوداً على العلاقات وليدة هذا الترابط مع المجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة . وبإختصار فإنّ الافتراضات التي تحددها هي كما يلي :

- (أ) أولاً ، إنّ إنسانيتنا المشتركة تدعو شعوب العقائد المختلفة إلى التفكير في أمر العبادة المشتركة ، وذلك لأنّ هناك وحدها إنسانياً علماً تشارك فيه كافة الشعوب وهو الذي ينجّوز خلافتنا ...
- (ب) ثانياً ، نحن نلاحظ ، كأمر عملي ، أن العبادة يمكن أن تؤدّيها شعوب لا تشترك معاً في اقتناعات عقيدية مطلقة تلم التطلق .
- (ج) ثالثاً ، نحن لا نزعّم أن المسيحيين يحتكرون القداسة ...
- (د) رابعاً ، إذا تصد المسيحيون مع غيرهم ممن لا يشاركونهم العقيدة ، فيجب ألا يفرضوا هذا على الآخرين أن عملية العبادة المشتركة من شأنها أن تؤدّي ، بصورة ما ، بجميع الحاضرين إلى الانتظام في إطار مسيحي^(٣٨)

وتشير هذه البيانات إلى الانفتاح تجاه الإسلام والشعب المسلم في الولايات المتحدة ، مما ينقل الكنيسة بعيدا عن المواقف ضيقة التفكير السائدة في الماضي ويسمح بالتعامل المشترك في كافة مجالات العمل الإنساني . ولما كانت العبادة المشتركة فيما بين الأديان هي الأكثر حساسية والأصعب في الروابط الإنسانية كلها ، فإن السماح بإمكانية وجودها يخلق مصلحة للتعاون بين المسيحيين والمسلمين في كافة مجالات العمل الإنساني ، بالرغم من الصعوبات التي تفرضها الاختناقات اللاهوتية^(٢٠) . ولهذا السبب فإن تلك الوثيقة اللوثرية تعمل في حقيقة الأمر تقييما إيجابيا لعقيدة وممارسات أبناء المجتمعات الدينية الأخرى .^(٢١)

وامتندا إلى لقاءات مع عدد من زعماء الكنيسة من دائرة الكنائس البروتستانتية المريضة ، يستند المؤلف أن غالبية الكنائس البروتستانتية المنضمة إلى المجلس القومي لكنائس المسيح في الولايات المتحدة الأمريكية (NCCC) تندرج في هذه الفئة الثالثة بالنسبة للمجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة . وهذا يفترض أن قيادة الكنيسة تمثل ، إلى حد ما ، الدائرة المسؤولة أمامها . ولأن هذا التقييم لا يناهض إمكانية قيام تلك الكنائس بالعمل الوثيق مع المجتمع الإسلامي . والواقع أن وجود الطريق الوسط يشير إلى الجدية التي تعطى تلك الكنائس للعلاقات المسيحية - الإسلامية بالرغم من أنهم لم يحلوا جميع المشاكل القائمة .

وكما لوحظ في بداية هذه المناقشة ، فإن التحليل الوارد هنا يستند إلى بيانات ووثائق وأعمال من جانب جماعات كنسية رسمية أو أنس من داخل هذه الجماعات ممن يمكن اعتبارهم ممثلين إلى حد ما لموقف غالبية أعضاء الجماعة . كما أن العدد المحدود من مثل هذه البيانات يشير إلى أن الكنائس الأمريكية بصفة عامة ما زال أمامها أن تأخذ بجدية القضايا الناجمة عن مجتمع التعددية الدينية . وعلى أية حال فقد انطلقت البدليات بالفعل ، وذلك في حد ذاته أمر هام بالنسبة لاهتمامات المجتمع الإسلامي الأمريكي . فضلا عن ذلك ، وحيث إن المواقف الرسمية ، إلى حد ما ، يجري تطبيقها دائما بعد الحدث ، يستطيع المرء أن يفترض أن عدد الأفراد في جميع هذه المنظمات المهتمين بالتعددية الدينية أكبر جدا من الحجم المحدود الذي توحى به البيانات الرسمية ، وأن اشتراك المسيحيين في مجموعة عريضة من الأنشطة والمنظمات الدينية المشتركة والمتداخلة ليويد هذا الافتراض .^(٢٢)

والقائات الثلاث الواردة هنا واضحة إلى حد كبير ولا تمثل مساهمة جديدة في المناقشات حول العلاقة بين الأديان . ولكن التحليل يستهدف كلا من التوثيق لموقف وموقع الكنائس من المناقشة في الوقت الراهن وكذلك توضيح القضايا المعنية . فإن الحاجة إلى المصالحة الإنسانية بين أناس مختلفين أمر ضروري من أجل إقامة العدالة والمساواة والسلام . وهذه الحاجة تلازم المتعمكين بأهذاب الدين بالتعاون مع جميع

أعضاء المجتمع الإنساني الآخرين في البحث عن طرق للعمل معا . كما أن المصالحة تتأني ليس فقط بقرار من القوى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، وإنما أيضا بواسطة المعتقد الديني الذي يدعي احتكار الحديث باسم الرب . ولكن كيف تغدو هذه المصالحة أمرا ممكنا بينما يتمسك كل تقليد ديني بأن موقفه وعقيدته هما وحدهما الصواب ؟

ويوضح هذا التحليل أن الكنائس الأمريكية ردت على هذا التساؤل بأحد طرق ثلاثة :

١ - بالاستجابة إلى الحاجة الإنسانية إلى المصالحة والسلام ، تلك الحاجة المشتركة للمسيحيين والمسلمين معا . وفي إطار عملية المصالحة هذه ، تسعى الكنائس إلى إعادة صياغة - إن لم يكن إلغاء - الأفكار والبرامج التي تعلم الاستعلاء وتزعم الاستئثار بامتلاك الحقيقة أو طريق الخلاص .

٢ - بتأكيد تفسير معين لأحد التعاليم الدينية بوصفه مطلقا وقائما بعيدا عن التجزئة الإنسانية (ولذلك فهو لا يتأثر بما يفعله البشر أو يقولونه) ، ولكنه يزعم في الوقت نفسه بأنه يمتلك بفضل القوة الوحيدة لعلاج حاجة البشرية والامها .

٣ - بالمسعى لتأكيد كل من الالتزامات والضرورات المفروضة على المسيحيين والمسلمين من منطلق حياتنا المشتركة معا وصديق الشاهد المسيحي كحل وحيد لمشكلاتنا الإنسانية ، مع قبول التوترات الناجمة عن التأكيدات المزدوجة .

والحدود الفاصلة بين هذه المواقف الثلاثة ليست جامدة بطبيعة الحال . وقد يكون لأية كنيسة مواقف متداخلة عديدة . وقد تكون في بعض الحالات مسألة تأكيد موقف أكثر منها مسألة موضوعية . وهذا التأكيد نفسه أمر هام لأنه يقرر كيفية استجابة كنيسة أو مجموعة كنائس للمجتمع الإسلامي في أمريكا .

ويمراجعة وثائق الكنيسة وبياناتها من الناحية التاريخية ، يلاحظ المرء تغيرا كبيرا في كيفية إقدام المجموعات المذكورة على مناقشة الإسلام والمسلم الإسلامي . وإذا تركنا الدافع جانبا الآن ، فلنأخذ نلاحظ أن هذه المجموعات لم تعد تستخدم تلك النوع من الخطاب المتحيز الذي تميزت به الكتابات السابقة عن الإسلام . بل على العكس من ذلك ، فإن الجميع يظهرون فهما أكثر موضوعية للإسلام ، ويشجعون شعوبهم على كسب صداقة المسلمين^(٣٧) . وقد يفترض المرء أن الرغبة في تجنب الاتهام بالتعصب الأعمى والاحتياز تكمن وراء هذا التغيير ، وإذا كان ذلك هو الأمر ، فإن هناك أملا في أن المعاملة المتعادلة للإسلام منتشجة للمسيحيين على أن يكونوا أكثر توازنا في فهمهم للإسلام والمسلم الإسلامي ، وأكثر انفتاحا في العلاقات مع المسلمين بالمقارنة بما كانوا عليه .

وفي الوقت نفسه لا يستطيع المرء أن يتجاهل حقيقة أن الأتمط القديمة من الجدل وسوء الفهم لا تزال قائمة في عدد من الدوائر المسيحية . وكما لاحظنا من قبل ، فإنه حتى في أوساط تلك الجماعات التي تسعى الآن إلى التحدث بموضوعية أكبر عن الإسلام ، فإن الغرض الأساسي وراء هذا الفهم هو تجهيز المسيحيين بأدوات تجعل التبشير أكثر نجاحا . وهذا الغرض يؤيده القول بأن نمو للمجتمع الإسلامي في أمريكا وأنشطة الدعوة من جانب بعض المنظمات الإسلامية يمثل تهديدا للكنيسة وللشخصية المسيحية للبلاد . وعلاوة على ذلك ، وحيث إن الدول الإسلامية تحرم دخول رجال الإرساليات المسيحية الغربية ، يشعر البعض بأن أولئك المسيحيين ممنوعين ينبغي أن يستغلوا الوجود الإسلامي في الولايات المتحدة حيث تسمح حرية الديانة بالأنشطة التبشيرية . وهذه الأنشطة التبشيرية ، يدعمها الوضع السياسي والاجتماعي للولايات المتحدة ، الأمر الذي يؤدي لموه الحظ إلى استمرار توليد العداء كلما مارسها المسيحيون أو المسلمون .

وأخيرا ، فإن مجرد تأكيد عدد من الطوائف المسيحية والجماعات الكنسية لحق أبناء المجتمع الإسلامي في ممارسة دينهم بحرية في هذه البلاد ، وتشجيع المنظمات الدينية على ضم المسلمين والمنظمات الإسلامية في عضويتها ، والسعي للتعاون مع المسلمين والمجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة ، يعطي أملا في المستقبل . وبالرغم من ارتباطها بصفة عامة بولاء مشترك لتجلى الرب في المسيح ، فإن الكنيسة المسيحية في أمريكا ليست متناغمة في موقفها أو دوافعها إزاء المجتمع الإسلامي في البلاد . فالجماعات المسيحية مختلفة فيما بينها ، وينبغي للمسلمين أن يأخذوا هذه الاختلافات في الاعتبار . وإن كثيرا من الكنائس المسيحية تسعى لتأكيد وجود المجتمع الإسلامي في أمريكا ، وأن تستكشف مع هذا المجتمع معنى الحياة المشتركة معا . والمعتقد أنه إذا جاءت الاستجابة الإسلامية في صورة إيجابية ، فإن النتائج قد تفيد كلا من المجتمعين وتخدم قضيتهم المشتركة في سبيل غرس القيم التي تقسمها معتقداتهم في الحياة الأمريكية .

الهوامش

١ - أنظر - علي مبدل المال : *The Muslim Community in North America* (Edmonton, Alberta : The University of Alberta Press, 1983) ; Yvonne Haddad and Adnan Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987) ; والمواد البيوغرافية التي تتضمنها هذه الأعمال .

٢ - في مناقشة عن المسلمين في أمريكا ، قدمت إيفون حداد هذه الملاحظة في معهد هارفورد منذ عام ١٩٨٣ .

٣ - نشر التقرير كاملا في : *1987 Minutes of the 199th General Assembly, Part I, Journal* (New York : Office of the Presbyterian Church [U.S.A.], 1987) , التقرير الكامل في الصفحات ٤٩٢ - ٤٩٤ ، قرأت ٣٠٧-٣١٠ - ٣١٠-٣٢٩ ؛ التحليل في صفحة ٨٤

لفترة الرابعة IV.A.1. ، وقد تلقى المؤلف ١٧ خطاب تقدير على هذا البيان العام من زعماء المنظمات الإسلامية المرموقة في الولايات المتحدة والشرق الأوسط .

٤ - أنهم مكتب العلاقات المشتركة بين الأديان في ربيع عام ١٩٨٧ . والكراسة الدراسية هي التي أعدها Byron L. Haines and Frank L. Cooley, eds., *Christians and Muslims Together: An Exploration by Presbyterians* (Philadelphia: The Geneva Press, 1987).

٥ - تمثل هذه المنظمة ٣٥ فئة من البروتستانت في الولايات المتحدة ، والتي ترغب في الارتباط بالحركة المسكونية أو القوقازية .

٦ - يوجه هذا المكتب ويدعم أربع عشرة فئة ومنظمة كتمسية كبرى ، ثلاث منها من غير أعضاء المجلس القومي لكنائس المسيح نفسه .

٧ - انظر *The Newsletter of the Task Force on Christian — Muslim Relations*, No. 2 (March 1978), pp. 1 - 2. التي تُعَدُّ أغراض المكتب .

٨ - انظر الجزء الثاني من هذا البيان تحت عنوان "Relations with People of Other Faith" ويتضمن هذا الجزء أيضا الأساس المنطقي لـ *the NCCC's Office on Christian — Jewish Relations* .

٩ - الكتابات المتصلة ببرنامج الحوار التابع لمجلس الكنائس العالمي كثيرة ، وتنطلي فترة تمتد أربعين أو خمسين عاما . وللقوف على ملخص برامج مجلس الكنائس العالمي التي تتناول الحوار بين المسيحيين والمسلمين ، انظر *Christians Meeting Muslims: WCC Papers on 10 Years of Christian Dialogue* (Geneva: World Council of Churches, 1977) .

١٠ - البيان الكامل لهذا القسم باللغة الإنجليزية بقلمه Walter M. Abbott and Joseph Gallagher, *The Documents of Vatican II: With Notes and Comments by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities* (New York: Guild Press, 1966), pp. 660 - 68. والعنوان الرسمي لهذا القسم هو : إعلان بشأن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية ، ويحتوي فيلم السكرتارية الخاصة لغير المسيحيين بنشر Libreria Editrice Ancora ، ذا أهمية خاصة ، وهو أول كتاب من نوعه لأية منظمة مسيحية .

Abbott and Gallagher, *The Documents of Vatican II*, p. 663. - ١١

١٢ - وضع المؤتمر القومي للألمافقة الكاثوليك متابعة لهذا العمل بإقامة مكرتورية للعلاقات الكاثوليكية - اليهودية في عام ١٩٦٥ كنتيجة مباشرة لـ : عصرنا - *Nostra Aetate* . وعلما ليوجين فيشر ، المسئول التنفيذي المالي ، فقد حدث قبل عشرين إلى ثلاثين عاما أن قام عدد من الأكسفوس في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بتدعيم العلاقات المسيحية - اليهودية ، ووفرت هذه الجهود الأرضية اللازمة لتطبيق : عصرنا - *Nostra Aetate* ، في المسرح الأمريكي الروماني الكاثوليكي . كما كان لـ : عصرنا - *Nostra Aetate* ، تأثير مباشر على الكتب المدرسية في المدارس الإكليريكية ، حيث تم حذف البينات المفرضة ، والتي تحط من قدر كل من اليهود والمسلمين ، علاوة على الجهود المبذولة لتقديم عرض تاريخي موضوعي للعلاقات المسيحية مع تلك المجتمعات .

١٣ - في زيارته الأخيرة للولايات المتحدة ، أعان البابا تأكيد المبلشر لمبادرات المؤتمر القومي للألمافقة الكاثوليك وإمعامات الفاتيكان الثاني ، وذلك في لقائه في لوس أنجلوس في ١٦ سبتمبر ١٩٨٧ مع ممثلي الأديان الأربعة الكبرى . وجاء في خطابه : إلى المجتمع الإسلامي (في أمريكا وأماكن أخرى) أتي لأشرككم اعتقادكم بأن البشرية مدينة في وجودها للرب الواحد الرحمن الذي خلق السموات والأرض . هي عالم ينكر الله أو يصله ، وفي عالم يتعرض لمثل هذا القدر الكبير من الآلام ويختر في حاجة إلى رحمة الرب ، علما أن نجاحه معا تكون المبشرين الشجعان بالأمل ، ثم لك حاجة المجتمعات الدينية إلى الانتماء معا ، في اهتمام مشترك بخير الإنسان على الأرض ، وخلصه السلام العالمي

(انظر النص الكامل لكلمة البابا كما نقلتها شبكة NC News Service في ١٧ سبتمبر ١٩٨٧ . كما نقلت تفاصيل الاجتماع صحيفة لوس أنجلوس تايمز بتاريخ ١٧ سبتمبر ١٩٨٧) . ونظر أيضا بيان الفليكان حول الحوار والشهادة تحت عنوان : "The Attitude of the Church Toward the Followers of Other Religions" (Bulletin of the Secretariat for Non-Christians, 56 [1984], 117 - 41) والتي وافق عليها البابا جون بول الثاني ، وأعطها على الملأ في بنكوكست عام ١٩٨٤ .

The Book of Resolutions of the United Methodist Church : 1980, ed. United Methodist Communications (Nashville : The United Methodist Publishing House, 1980), pp. 114 - 25.
وقد قلّمت بصياغة هذا القرار اللجنة العلمية للوحدة المسيحية والاهتمامات المشتركة بين الأديان التابعة للمجلس العالمي لتساومة الكنيسة المنهجية المتحدة .

١٥ - المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٦ .

١٦ - أُنشئت هذه اللجنة عام ١٩٦٤ ، وتقوم منذ ذلك الحين بتوجيه الكنيسة المنهجية المتحدة فيما يتعلق بالجهود المشتركة بين الأديان .

١٧ - انظر : W. Stanley Mooneyham, "Keynote Address", in The Gospel and Islam : A 1978 Compendium, ed. Don M. McCurry (Monrovia, Calif. : Missions Advanced Research and Communications Center, 1979), pp. 23 - 24 .
أدنى شخصياً أجد مساحاً كبرى تبث على التلصيح والتأول (حول المهمة الإنجيلية) . إذا لم يكن هناك من سبب آخر إلا رد الفعل الدفاعي الذي يصنعه الشيطان ، إذ يرى قلعة الإسلام مهددة ، ففي ذلك دليل كاف لي على أن الرب على وشك القيام بعمل ما ، وأن العدو يعلم ذلك .

١٨ - إن نداء حديثاً أصدره معهد صمويل زويمر يوم ٢٨ سبتمبر ١٩٨٧ من أجل التأييد ، يبدأ بهذه العبارة : هل علمت أن المسلمين في هذه البلاد يمتنون جهودهم لإدخال آخرين في الإسلام في سائر أنحاء البلاد ؟ . ويضيف روبرت دوجلاس ، المدير الجديد للمعهد ، قوله بأنه لا ينبغي النظر إلى هذه الجهود بإزعاج بسبب الحرية الدينية المكفولة في هذه الدولة . ولكنه يقول : هل نعلم ما يثيرني في الوقت الحاضر ؟ إنها الفرصة المتاحة لنا للوصول إلى المسلمين من أجل المسيح هنا في الولايات المتحدة .

١٩ - بعض المنظمات - بتأييد من المسيحيين في أمريكا - تركز جهودها بصفة خاصة على المسلمين فيما وراء البحار . انظر على سبيل المثال المجموعة المعروفة باسم : الحدود - Frontiers ، التي تضم حالياً مائة ومبشرين مبشرين في ثلاث عشرة دولة ذات أغلبية مسلمة . وحيث أنه يصعب عليها الحصول على تأشيرات تبشيرية ، فإن الحدود - هدفها المحدد هو الوصول إلى المسلمين من أجل المسيح ، وكثيراً ما يكون ذلك في محيط معاد - ينبغي لها أن تستكشف وسائل أخرى لإدخال المبشرين إلى تلك البلاد دون لجوء رجالها إلى صناعة الغلام (أي الحصول على وظيفة علمانية والقيام بأعمال التبشير بعد ساعات العمل) ، وكلها تنتهي إلى استراتيجيات للدخول غير مرمية إلى بعض الدول .
انظر المقال الذي كتبه وليم النور ، National and International Religion Report 2 : 5 (March 14, 1988), 8.
ولنشأت معهد زويمر ، انظر مقالة Steve Johnson, "Christian Evangelists Attack Al-Islam", The Muslim Journal 2 : 34 (June 19, 1987) 1 and 29.

٢٠ - هذه المجلة الخاصة أصدرتها عام ١٩٨٤ إدارة الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان للمؤتمر المعمداني الجنوبي التابع لمجلس التبشير القومى فى ثلاثنا ، جورجيا ، لاستخدامها فى الكنائس المحلية . ويتناول قسم منها خلص بالأديان العالمية عروضا سرعية اليهودية والإسلام والبوذية والهندوكية والمسيحية . ويجرى عرض لأوصاف الإسلام (صفحات ١٢١ - ١٢٥) و المسلمين الأمريكيون السود ، (الصفحتان ١٢٦ - ١٢٧) فى صورة طيبة دون تحيز أو سوء فهم . ومما يثير الاهتمام بما يكفى أن الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان الواردة فى هذه المجلة تتحدث أيضا عن العلاقات بين المعمدانيين الجنوبيين وغيرهم من الجماعات المسيحية .

٢١ - حيث إن كثيرا من المؤلفين أسهموا فى هذه المجلة ، فإن كتاباتهم عن الشهادة على الأديان تختلف من حيث انفتاحها وحساسيتها . فتنظر التصول عن : الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان ، (صفحات ١٠ - ١٥) و : دروس فى العلاقات المتبادلة بين الأديان ، (صفحة ١١) ، هذا من ناحية ، والجزء الخاص بـ : الساحة الجديدة ، (صفحة ١٢) من ناحية أخرى .

٢٢ - كثيرا ما تلجأ كتابات أولئك الذين يؤيدون هذا الهدف إلى استخدام عبارة ناعمة : صنع للمعتدين ؛ بـ : مشاركة الإيجول مع صديق ، وعد الصداقة والتفاهم كوسيلة للوصول إلى هدف . انظر على سبيل المثال : Ray Register, *Dialogue and Interfaith Witness with Muslims* (Kingsport, Tenn. : Moody Books, 1979).

٢٣ - انظر : "The Muslim Community in a Christian Perspective," in *Perspectives*, January 1987, pp. 8-11. وقد أعدت هذه المقالة لجنة اللاهوت التابعة لكنيسة الإصلاح فى أمريكا . وهي عرض ملخص لورقة ضيقة قدمت إلى المجمع الكنسى العام لكنيسة الإصلاح فى أمريكا عام ١٩٨٦ . وهي غير : رسمية ، بعد ، ولكنها تعكس بدقة موقف كنيسة الإصلاح فى أمريكا الآن .

٢٤ - المرجع السابق ، ص ١١ .

٢٥ - المرجع السابق .

٢٦ - نشر هذه الوثيقة ضم للدراسات اللاهوتية التابع للمجلس اللوثرى فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نيويورك . وقد أعنتها وبنيتها اللجنة الدائمة للقسام فى أكتوبر ١٩٨٦ بوصفها تقريرا للمناقشة داخل الكنائس اللوثرية . ومن مجموع الكنائس الأعضاء ، فإن المجلس الكنسى لكنيسة اللوثرية فى ميسورى وحده الذى صوت بالسلب ، ويرجع ذلك إلى أن هذه الفئة تعتبر الاتفاق المذهبى شرطا للعبادة المشتركة .

٢٧ - المرجع السابق ، ص ٤ .

٢٨ - المرجع السابق ، ص ١ - ٢ . لاحظ أن المضامين اللاهوتية للموقف المقرر فى التوضيح الرباعية هي بمثابة الوجه المضاد لتلك التى تتبنها كنيسة الإصلاح فى أمريكا فى الاستشهاد السابق فى الصفحة ١٧ .

٢٩ - إن الأمور المترتبة على المشاركة فى الحياة العامة تدعمها البيانات الأخرى الصادرة عن العبادة المشتركة بين الأديان . ومثال ذلك أن : النتيجة المترتبة على العبادة العامة المشتركة هي للشرعية عبارة على تأكيد كمال وصحة عقيدة الشخص الآخر ، (المرجع السابق ، ص ٣) ، وأن : العبادة العامة المشتركة بين الأديان تنقل افتراضات مشتركة بشأن القبول المتبادل وإرادة التعلون إلى درجة ما ، ليس فقط اجتماعيا وسياسيا وإنما دينى ولاهوتى أيضا ، (المرجع السابق) .

٣٠ - قسم الإرسالية العالمية والتعلمون فيما بين الكنائس التابع للكنيسة اللوثرية الأمريكية ، وهو حالياً جزء من الكنيسة اللوثرية الإنجيلية في أمريكا ، دعا فريق عمل علم ١٩٨٤ للاجتماع لدراسة الأهمية اللاهوتية للشهادة المسيحية في أوساط الشعوب الإسلامية . ولتنتهت هذه الدراسة إلى نشر مجموعة من مبع أورتق : "God and Jesus : Theological Reflections for Christian - Muslim Dialogue" (Minneapolis : Division of World Mission and Inter-Church Cooperation, 1986). وحيث إن هذه الوثيقة أعدت للدراسة فقط ، فإنها تمثل مساهمة للمناقشة من جانب أفراد فريق العمل . وتتوازي الببليات الصادرة عن المشاركين والموقف المشار إليه بالمثل بالنسبة لوثيقة المجلس اللوثرى الأمريكى LCA حول العبادة المشتركة .

٣١ - قام كثير من المجالس والوكالات المعمونة ، دون اتخاذ موقف رسمى ، بوضع الاهتمامات المشتركة فيما بين الأديان في جداول أعمالها ، كما أنها تسعى إلى ضم للمسلمين في عضويتها . ومنطقة بالغلو الكبرى الكهنوتية في بافالو ، نيويورك ، ومؤتمر الأديان في واشنطن العاصمة ، مثالان لهذا النوع من العمل . ولدى الرابطة القومية للمسؤولين المعمونين الآن لجنة للعلاقات المشتركة بين الأديان ، كما أنها تضم بندا للديانات في جدول أعمال مؤتمرها السنوى . والدور الذى قام به المجتمع الأكاديمى ، من خلال الدراسة الأكاديمية والتعليم والتدوات ، في دعم الفهم الأفضل للإسلام والمجتمع الإسلامى له قيمة بالغة . وعندما يشترك أولئك الأكاديميون في حياة للكنائس الأمريكية ، فإنهم يعملون معهم اهتماماتهم في حياة وفكر للكنيسة ، مما يؤدى إلى مساهمة عامة .

٣٢ - كمتال حديث للكنيسة تتناول الإسلام بالمناقشة في الساحات المسيحية المحافظة ، انظر مقالة 20 - 15 Terry Muck, "The Mosque Next Door", *Christianity Today* Feb. 17, 1988, pp. 15 - 20. غير أن موك يرى أن حماس المسلمين لنشر الإسلام سبب يحدو بالمسيحيين إلى نشر عقيدتهم الخالصة بقوة أكبر في الصراع لجذب المهتدين . كما يلاحظ المرء نبأ نشر في مجلة يو . اس . نيوز أند ورلد ريبورت بتاريخ ١٤ مارس ١٩٨٨ ، جاء فيه أن الكثرين من بين ٣٠٠٠ بروتستانتى (الإنجيليين) ممن حضروا صلاة الإفطار السنوى في واشنطن في فبراير ١٩٨٨ قد انزعجوا حينما اقتبس الأمير بندر ، سفير المملكة العربية السعودية ، بوصفه خطيب الحفل بعض ما جاء في القرآن . وقال أحد زعماء الرابطة القومية للبروتستانت (الإنجيليين) إن : الرسالة السرية هي أن هذا ان يحدث مرة أخرى ... إن التركيز في صلاة الإفطار القومى كان دلكما على الإنجيل ، بما يعكس الخلفية التاريخية لأمريكا . وذلك ما ينبغي أن يكون .

الفصل الرابع

المسلم باعتباره ، الآخر ، : صورة الذات لدى مسلمى أمريكا الشمالية وصورتهم لدى الغير

أبو بكر ع. الشنتيطى

مسألة تصوير الإسلام والمسلمين فى الخطاب الثقافى والسياسى الأمريكى ، واستجابة المسلمين لزاءها من حيث كيفية تأويلهم للإسلام وتحديد هويتهم ، إنما تكشف عن علاقة جدلية بين تصورات الغرب للمسلمين وصورة الذات عند المسلمين . وفى هذه العملية الدينامية نجد أن حالة « الآخريّة » ، أى وضع الإسلام والمسلمين من حيث هم « الآخر » لها ، وظيقتان ، إذ تعمل لدى الأمريكى كفضائية دينامية لتحديد الهوية عن طريق تغلف الطرف الآخر عن تقديم حجته . ويمثلها المسلم فى الوقت ذاته كصورة لتحديد هويته الذاتية . وهاتان الوظيقتان صنوان لأسلوب من أساليب التمثيل المميزة لخطاب سياسى وثقافى خالص له الغلبة فى الولايات المتحدة : أسلوب يرتكز فى جوهره على المحورية المرقية .

وثمة حالات توقف فجأة عندها المسلمون أو شرعوا فى التوقف عندها لإعادة النظر فى هذا الأسلوب التمثيلى المرتكز على المحورية المرقية ، وكشف هذه الحالات عن ذات السمات : التخلّى عن النزعة المطلقة فى الحكم ، والنزعة المرقية كأيدولوجية ، والتحرك فى اتجاه تأويل أكثر « حرقة » للإسلام كأسلوب حياة شامل ، وإزالة أسباب الغموض التى تغلف الصور الاجتماعية للتنظيم أو الرموز الثقافية ، والمؤسسات والممارسات ، والتوحد مع واقع سياسى واجتماعى إسلامى أوسع نطاقا يتجاوز حدود الخبرة الأمريكية جغرافيا وتاريخيا ، ثم أخيرا الاعتراف بالسباق الأمريكى باعتباره أسس تحديد الهوية بطريقة أكثر تحقيدا وتشابكا بالتعالم إلى المعتقدات والممارسات الاتصالية البهكرة .

ولقد أخترت أن أركز على تجربة « أمة الإسلام » لتوضيح هذه الفرضية وذلك لسببين رئيسيين : الأول ، أنها المنظمة الأكبر حجما ، والأقدر على النجاح فى خلق جاذبية جماهيرية على أساس دعوها بشأن الإسلام والقومية السوداء . والسبب الثانى يرجع إلى الأشكال المختلفة من التحولات الرمزية الأيديولوجية والسياسية والتنظيمية وغيرها التى شهدتها « أمة الإسلام » منذ تأسيسها فى الثلاثينات ، إذ تزودنا هذه التحولات بحالة نموذجية إرشادية تعيننا فى دراستنا لجدل الصورة لدى الغير وصورة الذات .

الصورة لدى الغير وصورة الذات : حالة « أمة الإسلام »

تعتبر « أمة الإسلام » من أهم الأمثلة للتوضيحية الكاشفة عن جدلية الصورة لدى الغير وصورة الذات . وأمة الإسلام حركة انفصالية نشأت بفعل كساد الثلاثينات فى الولايات المتحدة وخلقت لنفسها أتباعا كثيرين بين الأمريكيين الأفارقة ، وذلك خلال الفترة ما بين أواخر الخمسينات ومنتصف السبعينات . وتقيم أمة الإسلام دعوها السياسية والأيديولوجية على أساس مواقفها دفاعا عن الإسلام وتفوق العنصر الأسود ، ووحدة الشعب الأسود ضد الرجل الأبيض بهدف إقامة كيان سياسى جغرافى « جيوبوليتيكى » مستقل - أى دولة منفصلة - حيث يمكن للشعب الأسود أن يعيش فيها ويطور إمكاناته البشرية اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا .

لقد ركز البجا محمد مؤسس « أمة الإسلام » وزعيمها الروحى ، على رسالة الحرية كشرط أساسى للتطور ؛ إذ يقول :

« نحن الشعب الأسود هنا فى أمريكا ، لم تكن أبدا أحرارا فى اكتشاف ما نستطيع أن نعمله هنا ! نحن نملك المعرفة والخبرة التى نجعلها فى حيلة واحدة بغية العمل لأفئتنا ! قضينا حياتنا نطلع الأرض - ومن ثم نستطيع أن نزرع طعامنا . ونحن قلادرون على إقامة المصانع لصناعة حاجتنا الضرورية ! وملك القدرة على إقامة أنواع أخرى من الأعمال ، وأن نقوم مؤسسات وأعمالا تجارية .. ومن ثم نكون مستقلين شأن الشعوب المتحضرة الأخرى »^(١) .

يبدو البجا محمد هنا وهو يقترح مفهوما للحرية كفرصة متكافئة للإنتاج والاستمتاع بثمار الإنتاج . وهو مفهوم يعكس بوضوح قوى تأثير التراث الليبرالى الأمريكى فى تفكيره العوامل الاقتصادية لتحديد القيم الإنسانية .

وإن هذا التأكيد على « الحرية الاقتصادية » خاصة مميزة لأمة الإسلام كحركة اجتماعية . والجدير بالذكر أن بشرى الحرية الاقتصادية والرخاء للشعب الأسود الأمريكى الغير فى أحياله المنعزلة الضخمة كانت أثناء فترة « الكساد » دعوة ذات جاذبية قوية استهوت أمة الإسلام . بيد أن البجا محمد فى بيانات أخرى له يوضح فكرته عن الحرية وعن عدد من الشروط الأولية اللازمة لها فيقول :

« لقد ملأ الرجل الأبيض قلوبكم بالخوف منه منذ نعومة أظفاركم وأنتم أطفال سود . ولذا فإن
فى ذلكم الخطر عدو يمكن أن يولجه إنسان - ألا وهو الخوف . أعرف أن بعضكم يخاف
الاستماع إلى الحقيقة . لقد تنشأت على الخوف والكتب . غير أننى سأقدم لكم فى عطائى الحقيقة
حتى تتحرروا من ذلك الخوف^(١) .

يركز اليجا محمد هنا على قضية الخوف كأداة للهيمنة وكشرط مسبق للعلاقة
إنتاجية فعالة بين السيد والعبد . ثم ينفرد ليصبر عن رسالته من أجل تطوير الوعي بفائدة
وفعالية هذه الأداة وإرادة تحدى هذا الخوف كشرط مسبق للحرية . زد على ذلك أن هذا
البيان يوضح الوعي بأن تحدى الخوف عنصر هام فى عملية المعرفة التى تحتل موقعا
وسما بين الأخيرة - متجسدة فى الرجل الأبيض - وبين فهم الذات . إنها فى أن ولحد
عمل ينطوى على تجريد من السلاح وتزود بالقوة . فهى تجرد الرجل الأبيض من سلاح
من أهم أسلحته وأكثرها فعالية فى حربه من أجل ترسيخ تفوقه المطلق . وهى فى الوقت
ذاته انتصار للشعب الأسود على قوة شريفة فرضها الرجل الأبيض لإبعاده عن عالمه
وإخضاعه لإرادته . ومن ثم فإن القضاء على الخوف يمثل خطوة هامة للتحرر من
أسلوب الهيمنة على أساس المحورية العرقية .

على أية حال لقد كان اليجا محمد يعرف جيدا أن فهم الذات يقتضى ما هو أكثر
من استئصال الخوف .. ولهذا صب اهتمامه بقوة على معرفة التاريخ والأسماء
« الحقيقة » ، واللغة « الحقيقة » :

« إن سيكم الذى يمتلككم عبيدا له ، لى بكم إلى هنا ، وتم تدمير كل شيء يتعلق بملصبيكم
الحقيقى . وما أنتم اليوم لا تعرفون لنتكم الحقيقية . من أى قبيلة أنتم ؟ إنكم لن تعرفوا اسم قبيلتكم
إنما ما سمعتموه . ولنتم لا تعرفون شيئا عن ثقافتكم الحقيقية . بل إنكم لا تعرفون حتى الاسم
الحقيقى لملصبتكم . إنكم تحملون اسم رجل أبيض ! ملك السيد الأبيض الذى يكرهكم^(٢) .

هنا نجد قضيتى العرقية (الإثنية) وضياح الهوية تحتلان الصدارة إذ يحاول اليجا
محمد أن يقدم ما يمكن أن نسميه العلاج الإثنى : صدمة الاعتراف بالهوية الضائعة ،
التي يراها الهوية الحقيقية المبهلة ، ويضعها فى مقارنة صارخة مع هوية جديدة يراها
زائفة ومخجلة ، هوية حدهما لهم وفرضها عليهم الرجل الأبيض الخضة مصالحه الذاتية .
وفى هذه المحاولة المباشرة لكسر دائرة الهوية الزائفة وكراهية الذات يمكن أن ننتبين
التأثير العكس بين العنصرين اللذين تتكون منهما العلاقة الجدلية بين الصورة لدى الغير
وصورة الذات فى مرحلة باكورة من تطورها . بعد ذلك يبدأ اليجا حركة استراتيجيية
مزروجة لتفى التحديد الزائف للهوية واقتراح اسم جديد وهوية جديدة :

« ثم إنه [أى الرجل الأبيض] أخبركم فقط بما ينفعه هو نفسه وينفع بنى جنسه . لقد أدخل فى
أفئلتكم - ابتغاء مصلحة - أن كلا منكم محبذ كسول فاقد الحيلة ولذا يسمى « زنجى » . وأقول
« يسمى » ، ذلك لأنكم لستم زنجوا ، فليس ثمة شيء اسمه سلاكة « الزنوج » . إنما أنتم لبناء الأمة
الأسبوية من قبيلة شلباز^(٣) .

هنا نجد التأكيد على التفارق العرقي كوسيلة لتحديد الهوية . إن نفي الزنوجة كهوية هو رفض للهيمنة الغربية عند أعلى مستوى دلالاتها وهي العرقية . غير أن التفارق العرقي أصبح هو صيغة تحديد الهوية في قسمة اليجا محمد . وهناك أيضا الاعتراف . والرفض . لمسورة للزنجي كنسبان محليد كسول فاقد العزم والحيطة مما يدل على الوعي القوى بالظلم الاجتماعي والظلم الاقتصادي كنتاجين للتفارق العرقي . وإن اختيار أو اكتشاف هوية « حقيقية » للشعب الأسود باعتباره أبناء « أمة آسيوية من قبيلة شابلز » إنما يمثل النقطة الاستراتيجية الثانية في عملية تحديد الهوية ، والاستخدام الفعال لتسمية جديدة كاستراتيجية لاستكشاف القوى المعارضة للاختلاف العرقي . وواقع الحال أن اختيار اسم جديد أصبح عنصرا رئيسيا في عملية التحول من حالة كون المرأة « زنجي » ومن حالة ذهنية بذاتها إلى عضو في « أمة الإسلام » . واقتضى الأمر من عضو جديد في التنظيم أن يكتب رسالة إلى « الميجل اليجا محمد » يرجوه « الإبقاء » على اسمه الأصلي ونبد الاسم العبدى الذى أطلقه عليه الرجل الأبيض . ومن ثم أطلقوا عليه الاسم الأخير « إكس » وإن استطاع الاحتفاظ بالاسم الأول .

إن الوعي بالتفارق العرقي وتأكيد كأمس نفسى للتعنئة المياسية وللتنظيم أصبح أكثر تحديدا بعد أن توسعت أمة الإسلام داخل أحياء السود في المدن الأمريكية الكبرى ، وذاع صيتها باعتبارها نزع نضالية متشددة ، ولجعت هنا تصورا خلاصا بها في وسائل الإعلام الأمريكية إذ صورتها كعقيدة عرقية تقوم على أساس كراهية للمجتمع الأمريكى وأسلوب الحياة الأمريكية . ولتنتج كل من مايك والاس ولويس لوماكس فلمنا تسجيليا للتليفزيون عن « صعود النزعة العرقية السوداء في أمريكا » بثه تليفزيون WNTA - نيويورك في ١٠ يوليو ١٩٥٩ . ووضع لهذا الفيلم التسجيلي اسم « الكراهية للتي ولدتها كراهية » . ويصف مالكوم إكس في سيرته الذاتية خبرته عن هذا البرنامج الذى انتشر انتشارا واسعا فقال :

« العنوان - الكراهية ولدتها كراهية - صيغ بإحكام في صور متخلطة مروعة ... السيد محمد ، وأنا وآخرون يتحنون ... رجال سود ذوو نظرات قوية ووجوه محبرة ، هي عائدنا من الإسلام ... وأقوات مسلمة من مختلف الأعمار وقد توشعن بوشاح أبيض وتنترون بملابس بيضاء ... مسلمون في مطاعنا وأعمال أخرى ... مسلمون ويشر سود آخرون يدخلون ويخرجون من مساجدنا ... كل عبارة صيغت لتزيد مشاعر الصلحة ... ويمكن القول بشكل ما أن رد الفعل العلم يشبه ما حدث في الملتقى خلال الثلاثينات عندما عمد أوردسون ويلز إلى ترويع أمريكا ببرتلنج إذاعى يصف عالية غزو ، ككها حقيقة واقعة ، شنها « رجال من المريع » ... في مدينة نيويورك وقع رد فعل جماهيرى قوى قوى مروع . مئات الآلاف من أبناء نيويورك ، من البيض والسود كثروا يصرخون : « هل سمعت ؟ هل رأيت ؟ » دعون إلى كراهية الشعب الأبيض^(١) »

إن ما يصفه مالكوم إكس هنا هو العملية التى من خلالها يصبح تأويل خاص لحقيقة اجتماعية ، من خلال إنتاج وتوزيع رسائل تحمدا وتبئها وسائل الإعلام ، حقيقة اجتماعية

جرى التعرف عليها بما يترتب عليها من نتائج خطيرة ، سياسية واقتصادية واجتماعية .
وواقع الحال أن هذا التقييم للتسجيلي الذي عرضته محطة تليفزيون سي . بي . اس .
يمثل بداية موقف صارم تقفه وسائل الإعلام إزاء « أمة الإسلام » . فقد بدأ المحققون
الإعلاميون وكتاب الأعمدة والكلمات الرئيسية في الصحف حملة هجومية غاضبة ضد
« أمة الإسلام » مشفوعة بصفت مثل « مثيرو الازعاج » و « رسل الكراهية »
و « الخطر الذي يهدد العلاقات الطيبة بين السلالات » و « السود دعاة الفصل
العنصري » و « السود دعاة التمسيد » ... إلى آخر هذه الصفات^(٢) .

إن هذا الشكل الذي تصور به وسائل الإعلام « أمة الإسلام » إنما يعكس ويرسخ
الأيديولوجية المهيمنة القائمة على التركيز على العرق والتي ترتبط في داخلها
« السلالات » ببعضها البعض . ومصطلح « دعاة التفوق الأسود » إنما هو إسقاط لنزعة
الحكم المطلق على الآخر ، وهي نزعة مطلقة تكشف عن ذاتها في حركات مثل حركة
الكركلوكس كلان وتتشرب على نطاق واسع ثقافة التفرقة العرقية وأخلاقياتها وقيمتها
الاقتصادية . ولعل من الأمور ذات الدلالة أن أمريكا ، وربما لأول مرة منذ سقوط النازي
في الحرب العالمية الثانية ، وجدت في « أمة الإسلام » الآخر المطلق والذي يتفوق على
لشويعية الغامضة للمكارثيين أو الاتحاد السوفيتي في الحرب الباردة .

لم تكن « أمة الإسلام » خطرا يهدد الأسس الأخلاقية للمجتمع الأمريكي - فهي
في التحليل النهائي ، نتاج قيم وتطلعات أمريكية وتاريخ أمريكي - بقدر ما هي خطر
يهدد في المحل الأول الثقافة السائدة داخل ذلك المجتمع . ولم يكن الخطر الذي تمثله
هو التدمير المادي ، بل إنها تجاهد في سبيل رخاء الشعب الأسود في أمريكا وحصوله
على فرصة اقتصادية . لقد كان الخطر الذي تمثله « أمة الإسلام » هو تحديها للوعي
الاجتماعي الأمريكي : كشفتها النقاب عن المقدمة المنطقية الأساسية عند الغرب للتفرقة
العرقية واستخدامها للمتعمد كأساس لتغيير الواقع الاجتماعي في وقت يرى فيه الكثيرون
أن العلاقات العرقية آخذة في التحسن . وعلاوة على هذا كانت هناك للصنمة الثقافية ،
والنتيجة المثيرة للاضطراب بسبب الارتقاء بعرقية مقهورة إلى مساحة ثقافية جديدة بخية
التصديد الإيجابي للهوية وتمتعها بفرصة اقتصادية وتعبير اجتماعي وسياسي أكثر
اكتمالا .

واستجابة « أمة الإسلام » إزاء هجوم وسائل الإعلام ضدها عقب إذاعة التقييم
التسجيلي إنما تعبر عنها رمزا ردود فعل مألوم إكس على الصحفيين الذين تحدثوا إليه
تليفونيا :

« عندما تحدثنا نحن المسلمون عن « الرجل الأبيض الشيطان » إنما كان شغسا مجردا نسبيا ،
أعنى شغسا نادرا ما نلتقي به صليا نحن المسلمين ، أما الآن فهانذا ذلك الشخص بلمحه ونمه
عبر التليفون - بكل ما لديه من مكر ونطرات جلدة وحيل تزعم الاستقامة وتفيض وقاحة
وحفا ... »^(٣)

نرى هنا إرادة تصور الآخر (الرجل الأبيض) كما يرى المسلمون السود باعتباره الشيطان . وهذه هي الاستراتيجية التي يسميها وارث الدين محمد « سيكولوجيا القلب »^(٩) إذ أنها تقب أو تمكس للدعوى الميتافيزيقية والوجودية والأخلاقية التي يدعيها كل من الرجل الأبيض والرجل الأسود على السواء ، وبذا تغير الأسس السيكولوجية لتحديد هوية الذات . ورأى أن هذا القلب شرط أولى لإعادة بناء الواقع الاجتماعية والاقتصادية للشعب الأسود .

بيد أن عبارات مالكوم إكس القاطعة تنطوي على ما هو أكثر من سيكولوجيا القلب . إن مفهوم « الشيطان بلحمه ودمه » كصيغة إنشائية إنما هو تمثل لصيغة رمزية ثقافية شعبية - الشيطان كتجسيد للشر من ناحية ، وإمكانية التحقق المادي لقيمة مطلقة (لحما ودما) من ناحية أخرى . وهذه الصيغة من الاستيعاب والاستدخال لأساليب التصور الثقافي هي التي هيأت لمالcolm إكس القدرة للمرتكزة على حضور البهية للرد للفرى على هجوم الصحفيين :

« الرجل الأبيض الفارق في إثم ممارسة نزعة التفوق الأبيض لا يمكن أن يغنى إثم حين يحاول اتهام المبلج ألجا محمد بقه يعلم الناس نزعة التفوق الأسود والكراهية . إن كل ما يفعله السيد محمد هو أنه يحاول النهوض بحقيقة الرجل الأسود والارتقاء بوضوح الرجل الأسود الاجتماعية والاقتصادية في هذا البلد »^(١٠) .

إنه يتحدث حديث أعتك : ينكر المبدأ السلبى الخاص بالنزعة العرقية بينما يمارسها بالفعل ، ويشيد بالمقالية القربية التي تطلب بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية بين جميع الأجناس « في هذا البلد » ، بينما يدعو إلى أيديولوجية اتصالية تقوم على التفرقة العرقية . إن جماع الخبرة البشرية ووحدة القروض والقيم للمشتركة هو ما يحدد الطبيعة الجدلية لهذه العملية . وهذه الوحدة ، وهذا الجدل هو ما يجعل « أمة الإسلام » حركة أمريكية حقيقية وخاصة .

مثال آخر لعملية استيعاب واستدخال الأساليب الثقافية لتصوير الآخر نجده في نظرية ألجا محمد عن أصل الإنسان الأبيض . تقول النظرية إن الرجل الأسود أخرج الرجل الأبيض من بلطنه إذ كان الناس جميعا سوداً في البدء على الأرض . وتمضى النظرية قلة إن « جينات » الرجل الأسود بها جرثومتان ، جرثومة مهيمنة وهي الجرثومة السوداء ، والجرثومة الأخرى مكبوتة وأضعف تأثيراً لأنها تفتقد هذا المواد الأصلية . وقد نجح عالم أسود في فصل الجرثومة الأضعف عن الجرثومة المهيمنة ، وزواج بين جرثومتين من النوع الأضعف واستطاع بذلك أن يخلق عدداً من السلالات ذات لون أفتح وأضعف ، ثم إنها أنشأت وراثياً من الرجل الأسود ، ويحتل الإنسان القوقازي المرتبة الأدنى في هذا الترتيب للسلالات^(١١) .

ولا تكمن دلالة هذه النظرية في التركيز على العرق إذ ثمة تفسيرات كثيرة مشابهة

لها في هذا الصدد . وإنما تتمثل أهميتها في أنها تتصدى كمثال قوى لاستيعاب واستغلال الأساليب الثقافية للتصور . فالنظرية من حيث هي صيغة خطابية تمثل استيعابا للعقلانية العلمية الغربية . ومحتواها يمثل نفا لمقدمة أساسية منطقية من مقدمات هذه العقيدة وهي التفوق الأبيض ، كما يمثل دعماً (لم نقول إثبات شرعية ؟) للمبدأ الملوي (التفوق الأسود) . وهكذا تفت كمنصر هام - شكلا ومحتوى - في العملية الجدلية لتصور الآخر وتحديد هوية الذات - أكثر من هذا أنها تبرز بوضوح الضرورة المنطقية للنظر إلى الخبرة الإنسانية في شمولها ولنتائج المنطق لاستعادة الوحدة التي هي جوهر وغاية المجتمع البشري .

والآن تأتي الأسئلة الرئيسية : أين يقع الإسلام داخل هذه المجموعات من المحددات ؟ ما هي الوظيفة التي تحقها أو التي لا تحقها لصالح « أمة الإسلام » ، كحركة ، خاصة عند المقارنة بالنزعة القومية للسوداء والمسيحية كمكونين أساسيين للواقع الاجتماعي للشعب الأسود في أمريكا ؟ وأخيراً ما نوع التغيرات التي طرأت على حالة الإسلام كعامل محدد خلال فترة التحول في منتصف المبعينات وفي الثمانينات ؟

من الأهمية بمكان ، عند الإجابة عن هذه الأسئلة ، ملاحظة أن « أمة الإسلام » لم تستوعب فقط أساليب ثقافية محددة للتصوير بل استوعبت كذلك بعض الديناميات الهامة لتحديد الهوية . ونذكر من بين هذه الأساليب إضفاء طابع القموض على التنظيم والقضاء والأنشطة وقواعد السلوك وصيغ الكلام والأزياء وأسماء الأشخاص وأماكن العبادة ، ثم أخيراً الاستقلال الذاتي الاقتصادي والقموض السياسي .

إن الإسلام بين تلك العناصر المشوبة بالقموض ، خير ما يمثل الآخرة المطلقة داخل الثقافة الأمريكية . إنه دين مبهم بمعنى أنه غريب على نحو مطلق عن الخبرة والتاريخ الأمريكيين ، وأنه « ينتمي » إلى ثقافة مبهمة وغريبة بنفس القدر . والإسلام في ذات الوقت بالنسبة للأمريكي الإفريقي هو الكلمة الرمزية أو العالم الرمزي للتحرر من الثقافة والتاريخ الأمريكيين . إن هذه الوظيفة الرمزية للقوة التحررية التي حقها الإسلام والتي هيأت صيغة جديدة لتحديد الهوية الذاتية ، هي وظيفة مختلفة تماماً عن الوظائف التقليدية التي فرضها الرجل الأبيض على للشعب الأسود . لقد كانت النزعة القومية السوداء ضرورية ولكنها غير كافية في الصراع من أجل الحرية والتقدم الاقتصادي . والنزعة القومية السوداء هي في التحليل النهائي نبت أمريكي . إنها تنفذ القموض وجاذبية الواردات الأجنبية ، ولكنها مع ذلك محورية للدعوة الأيديولوجية والسياسية التي وجهتها « أمة الإسلام » إلى غالبية أنصارها . ومن ثم لا غرابة في أن الإسلام كأيديولوجية وممارسة أو وسيلة لتحقيق واقع اجتماعي ظل شبه غائب في « أمة الإسلام » . فقد لحق التشويه بالنسق الإيماني بما في ذلك مفهومه المحدد عن الله (إذ روج للجا محمد للاعتقاد بأن « فرض محمد » مؤسس للتنظيم كان الرب مجسداً)

ومفهومه المقترح عن النبوة (إذ ادعى اليجا محمد أنه رسول الله) . ولم يؤكد التنظيم إنجاز أو مطروحة أى من قواعد الإسلام الخمس . وظل القرآن قائما بينهم فقط كرمز فى معابدهم وتنادراً ما فتحه أو قرأه أحد . وبدلاً من ذلك فلن « رجال الدين الإسلامى » عمدوا إلى رفض المسيحية باعتبارها مؤامرة بوضاء ، ولكنهم فى الوقت ذاته اعتمدوا اعتماداً كبيراً على للكتاب المقدس للحوار بشأن العمل الاجتماعى والفهم .

يكشف هذا التمتع عن الضرورة المنطقية للإيهام الذى أحاط بعقيدة الإسلام كأسطورة . إن المسيحية والقومية السوداء والقيم الأمريكية للحرية والفرصة الاقتصادية ، هذه جميعها تؤلف العناصر الإيجابية أو المحددات السياقية فى عملية المعرفة التى تتوسط العلاقة بين الآخريه وبين تحديد هوية الذات ، بينما يشكل الإسلام المبدأ السلبى والقيمة المطلقة التى لا يمكن بحثها وتحقيقها من داخل أو من خارج التنظيم . وهنا تكمن للضرورة المنطقية للإيهام .

إن إغلاق صفحات هذه الحقبة ، التى انتهت تاريخياً بوفاة اليجا محمد فى عام ١٩٧٥ ينطوى على مفارقة - مفارقة أن يكون المرء مسلماً أسود أمريكياً . فأمّة الإسلام - من ناحية - لم تحقق تلاحماً داخلياً كافياً يحول دون تمزقها . كما أنها لم تحقق درجة من التنسيق مع الوقائع الاجتماعية المحيطة بها مما ييسر لها إنجاز أهدافها . أما ولرث الدين محمد ، ابن اليجا محمد وخليفته فى الزعامة للتنظيم ، فقد تم حرمانه مرات عديدة من التنظيم قبل وفاة أبيه . وكذلك مالكوم إكس المتحدث باسم التنظيم وكبير أئمنه ، فقد حرم هو الآخر بعد أن أبدى عدة ملاحظات عقب اغتيال الرئيس جون كيندى فور شروعه فى إقامة تنظيمه الخاص والتخلى عن المبادئ الأساسية للتنظيم « أمّة الإسلام » .

وتحدد وفاة اليجا محمد فى عام ١٩٧٥ نهاية حقبة التشوش بالنسبة « لأمّة الإسلام » ، والتى تجلت فى مفارقة الهوية وكون المرء مسلماً أسود أمريكياً . وهذا الوضع المتناقض نجم عن تبنى الحركة لأيديولوجية ومنطق خصومها ، واستيعاب واستخدام الاختلاف العرقى كقيمة مطلقة لتحديد الهوية الذاتية ، ثم فشلها حتى ذلك الوقت فى استكشاف واستثمار القيم الإيجابية والشاملة للإسلام كدين وأسلوب حياة .

من الأسطورة إلى العقل : رسالة المسلم الأمريكى

أثناء تشييع جثمان اليجا محمد تحدث للزعيم الشاب الأسود القس جيسى جاكسون ، وأشار فى حديثه إلى « بحث ، النبى (يقصد اليجا محمد) ولكنه جانب الصواب . إذ بوفاة اليجا محمد انتهت تراثه ، وبدأت حقبة جديدة فى تاريخ « أمّة الإسلام » ، تميزت بعقيدة جديدة ، وبدلت صورة جديدة عن الذات . إن خلافة الابن (الزعيم) لأبيه

(الرموز) كانت بمعنى من المعاني المولدة الرمزية للعقل من رحم الأسطورة . استلهم وارث الدين محمد عملية تدريجية لإعادة بناء « أمة الإسلام » ومبادئها وتوجهها والتنظيم ذاته ورموزه وممارساته . ولم تستهدف عملية إعادة البناء التوافق قطع مع المبادئ الأساسية للإسلام بل استهدفت أيضا إقامة حركة اجتماعية أكثر تلاحما ، وأكثر تناسقا مع الوكالات الأخرى في بنيتها الاجتماعية . كان لا يزال يتحدث بإجلال عن أبيه « المبدع البجا محمد » ، غير أنه أزاح مظاهر الفموض التي أحاطت به وبالتنظيم ومعتقداته ورموزه وممارساته . وتغير اسم الحركة من « أمة الإسلام » إلى « الجماعة العالمية للإسلام في الغرب » . وأصبحت مراكزهم هي المساجد بدلا من المعابد . وأصبح رؤساء أخويات الإسلام الدينية أئمة ، وأعدت لهم برامج تدريبية قاسية في التعليم الإسلامي تحت إشراف الإمام وارث الدين محمد نفسه . وتغير اسم كل من « جامعة الإسلام » ، وهي بديل الحركة للتعليم الأولي والمتوسط للأطفال وأصبح اسمها « مدارس الأخت كلارا محمد » . لقد كانت التسليحة هي الضريبة التي تقتضيها التقاليد ، التحرر من أسلوب متناقض للخطاب محكوم بأسطورة التفوق الأسود وذلك للانتقال إلى عصر العقل المتميز بالحوار مع الآخر ، وحس جديد بالهوية التي أضحت هوية إسلامية وأمريكية . إن ما استلهمه الابن هو تحقيق نبوءة الأب عن طريق نفى مقدمته الأساسية .

لقد كانت الحقائق الاجتماعية التي لا بدت عملية للتغيير هذه حقائق مركبة . أولا : انهيار الزعة القومية السوداء في المبعينات خلص تنظيم « أمة الإسلام » ، الراديكالي من دعواه القوية خلال الستينات . ثانيا : بدأ ويشع دوليا ، وعلى نحو أفضل ، الإسلام كأيديولوجية وأسلوب حياة ، وذلك بعد استقلال العديد من البلدان الإسلامية في الستينات وسبعينيات لتطويع نفسها قوما . ثالثا : مع حلول منتصف المبعينات ، أصبحت الحركة نفسها حركة كبيرة على نحو هياها لجذب الانتباه الدولي ، وبات لزاما أن تتوحد مع واقع إسلامي سياسي واجتماعي أوسع يتجاوز حدود التجربة الأمريكية جغرافيا وتاريخيا . وأسهمت في عملية للتوحد هذه مع التجربة الإسلامية الأوسع عوامل كثيرة منها خبرة الحج وما يترتب عليها من علاقات بالأمم المختلفة ، والمغزى إلى البلدان الإسلامية للزيارة أو للدراسة ، والعلاقات مع الحركات والزعماء والحكومات الإسلامية الأخرى .

غير أن هذا التحرر إلى ما وراء حدود التجربة الأمريكية جاء مولزيا للاعتراف بالمحددات الأمريكية للهوية الذاتية - بل ومتطابقا معه . وكان لهذا الاعتراف دلالات كثيرة : دلالة أيديولوجية تمثلت في التخلي عن المعتقدات والممارسات الانفصالية السابقة ، ودلالة رمزية تمثلت في الاسم الشعبي « رسالة المسلم الأمريكي » ، واسم صحيفتها « جريدة المسلم الأمريكي » ، وتمثلت كذلك في وجود العلم الأمريكي في كثير من الوظائف بل وحتى في المساجد ، علاوة على الدلالة السياسية التي تجلت في العلاقات مع المؤسسات الأمريكية ، في أجهزة الحكم ودوائر الأعمال .

وأضحت عملية التثخير هذه إلى إعادة بناء الصورة الذاتية للمسلم في أمريكا ، وتطوير حس جديد بالهوية والتي تصفها أفضل وصف عبارة « المسلم الأمريكي » . والملاحظ أن هذا الحس الجديد بالهوية ارتقى بالمسلمين من وضع الآخر المطلق إلى وضع الأقلية بحيث يمكنهم من هذه الأرضية تحقيق واقعهم الاجتماعي ، أو حتى أن يحدوا من موقفهم جماع الساحة الثقافية باعتباره أقلية مسلمة . وإن التوتر الأصلي في هذا الحس الجديد بالهوية يكمن في طبيعته المتناقضة ، والهوة التي يتعذر اجتيازها في الظاهر بين الدعوى الإسلامية للعالمية والإطار المرجعي القائم على المحورية العرقية المتأصل في وضع الأقلية . وثمة بعد آخر لهذا التوتر ذاته هو وضع الولايات المتحدة كقوة عظمى ذات موارد هائلة ودعوى قوية من أجل زعامة العالم منحوبا وسياسيا واقتصاديا . وكما هو عسير على المسلم الأمريكي أن يتوافق مع هذه الدعوى خاصة ما ينطلق من الإطار المرجعي الذي يضع الأمة المسلمة أعلى مرتبة من سائر الأمم الأخرى . وتزداد عملية التوفيق هذه عصرا إذا ما تعارضت مصالح الأمة مع المصالح الظاهرة للولايات المتحدة .

هناك أيضا معانٍ ضمنية أخرى لهذا التوتر في عملية تصور الآخر وتحديد الهوية الذاتية للمسلمين في أمريكا الشمالية . ومن الأهمية بمكان الإبقاء عليها دون إيراد ودون دراسة خاصة من زاوية إسلامية . زد على هذا أن مثل هذه الدلالات تصنزم تطوير نظرية إسلامية عامة عن تصور الآخر إذا ما أردنا أن نكون ملاحظتنا وانتقاداتنا إسلامية . وهذه هي المهمة التي تنتظر الباحثين والمنظرين من رجال المستقبل .

الهوامش

Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X as Told to Alex Haley* (New York : Ballantine Books, 1964) p. 256.

٢ - المرجع السابق ص ٢٥٣ .

٣ - المرجع السابق .

٤ - المرجع السابق ص ٢٥٤ .

٥ - المرجع السابق ص ٢٣٨ .

٦ - المرجع السابق ص ٢٢٩ .

٧ - المرجع السابق ص ٢٤٠ .

Warith Deen Muhammad, *An African American Genesis* (Chicago : Progressive Publishing Company, 1982), p. 10.

٩ - Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X* p. 241.

١٠ - عرض وارث الدين محمد موجزا للنظرية في خطاب له ألقاه أمام الأكاديمية الأمريكية للدراسات في ١٩ نوفمبر ١٩٧٨ في نيو أورليانز . والعنوان الكامل للخطاب "Evolution of The Nation of Islam" وقد صدر ضمن كتاب وارث الدين محمد بعنوان *An African American Genesis* .

الباب الثالث

الفكر الإسلامي في الولايات المتحدة

الفصل الخامس

إسماعيل الفاروقى :

مناضل ومفكر مسلم

جون ل . اسبوزيتو

فى ٢٤ مايو ١٩٨٦ فقد العالم الإسلامى والمجتمع الأكاديمى الإسلامى واحداً من أكثر الزملاء حيوية ونشاطاً وجاذبية ، ألا وهو إسماعيل الفاروقى . وأحسب أن من دواعى سروره أن نصف حياته بأنها حياة للمجاهد فى سبيل الله . ومثل هذا الوصف قد يصدق تماماً على جميع المؤمنين الصادقين ، غير أنه يصدق فيما يبدو بوجه أخص على من ناضل منذ سنوات عمره الأولى كلاجئ فلسطينى ، ثم بعد ذلك كداعية إسلامى . وإن من دواعى الإنصاف بقينا أن نقول إنه قد رأى فى نفسه داعية ومفكراً فى خدمة الإسلام . وإن جذوره الفلسطينية وتراثه العربى وعقيدته الإسلامية اصطلحت جميعاً لتجعل منه الإنسان وتكون معين المعلومات لحياة وعمل المفكر . ولقد كانت قضايا الهوية والأصالة والتناتف والامبريالية السياسية والثقافية الغربية ، وهى من أهم قضايا العصر ، هى القضايا المتصلة فى كتاباته وإن كان قد تناولها بسبل شتى مع اختلاف مراحل حياته . ولقد أكد فى بلكورة حياته ، كما سوف نرى ، النزعة العربية باعتبارها وعاء الإسلام ثم مزجها بعد ذلك بقضية محورية تتسق مع عقيدة التوحيد باعتبارها أساس الإيمان والمعرفة والمجتمع .

ولد إسماعيل الفاروقى فى أسرة عريقة فى بافا عام ١٩٢١ . وجعل منه تعليمه إنساناً يتحدث بلغات ثلاث : إذ تعلم فى البيت اللغة والموسيقى والأنب وغير ذلك من الفنون باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية . والتزم بهذه المصادر فكرياً وجمالياً طوال حياته . ويعد أن تلقى فى بلكورة حياته قسطاً من التعليم الإسلامى التقليدى فى مدرسة المسجد التحق بمدرسة فرنسية كاثوليكية هى الكوليج دى فريز (سان جوزيف) فى فلسطين . وأقربها التحاقه لمدة خمس سنوات بالجامعة الأمريكية فى بيروت حيث حصل على درجة البكالوريوس فى عام ١٩٤١ . والتحق الفاروقى بخدمة الحكومة ، وفى عام

١٩٤٥ ، وعمره أربعة وعشرون عاما ، شغل منصب محافظ الجليل ، وبدأ وكأن اتجاه مسار حياته قد تحدد . غير أن هذا كله انتهت فجأة مع قيام دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ . وأصبح الفاروقى واحداً من بين آلاف اللاجئين الفلسطينيين إذ هاجر مع أسرته إلى لبنان . وإذ تخلص من وضعه الوطني كمدير تحول بنفس الحماس إلى الدراسة الأكاديمية . وأضحت أمريكا هي محط تدريبه حيث استكمل هناك أسباب استعداده بحصوله على درجة الماجستير في جامعتي إنديانا وهارفارد . وحصل في عام ١٩٥٢ على درجة الدكتوراه في اللغفة من جامعة إنديانا . وكانت هذه سنوات عصيبة ، إذ علاوة على صدمة النفي من الوطن كان لزاما عليه أن يتنازل من أجل البقاء وإعالة نفسه في دراسته . بل لقد اضطر الفاروقى إلى أن يقطع اتصال دراسته بعد الانتهاء من جامعة هارفارد واتجه إلى بناء بيت . وعلى الرغم مما حققه من نجاح إلا أن منكراته في السنوات الأخيرة لم تتضمن الكثير عن هذا الإنجاز . ولكننا نجده بدلا من ذلك يروى ، وفي عينه وميض ، كيف عاش هو وابن عمه على طعم من سندوتشات المردين الممزوج بعصير الليمون ، هذا إذا ما تيسر لهما الإنفاق بإشراف .

وعلى الرغم من أن الفاروقى أكمل بنجاح درجته في اللغفة الغربية ، إلا أن ندرة الوظائف ، فضلا عن حافظ باطني ، أعاده إلى جذوره وإلى تراثه الفكري الإسلامي ، وغادر أمريكا إلى القاهرة حيث عكف طوال أربع سنوات ، من ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨ ، على دراسة الإسلام في جامعة الأزهر الشهيرة . وبعد أن عاد إلى أمريكا الشمالية عمل أستاذا زائرا للدراسات الإسلامية بمعهد للدراسات الإسلامية ، كما أصبح زميلا بكلية اللاهوت بجامعة ماكجيل من ١٩٥٩ إلى ١٩٦١ حيث درس المسيحية واليهودية . وبدأ بعد ذلك عمله للتدريس بالجامعة حيث انتقل أستاذا للدراسات الإسلامية بالمعهد المركزي للبحوث الإسلامية في كراتشي من ١٩٦١ إلى ١٩٦٣ . وخلال العام التالي عمل أستاذا زائرا لتاريخ الأديان بجامعة شيكاغو . وفي عام ١٩٦٤ انضم إلى جامعة سنيرلكنوز ، ثم في عام ١٩٦٨ أصبح أستاذا للإسلاميات وتاريخ الأديان بجامعة تمبل . وظل في منصبه هذا إلى أن توفي عام ١٩٨٦ . واستطاع على مدى حياته العلمية كأستاذ ، والتي امتدت قرابة الثلاثين عاما ، أن يؤلف ويترجم ويشرف على تحرير خمسة وعشرين كتابا ونشر أكثر من مائة مقال ، كما عمل أستاذا زائرا لدى أكثر من ثلاث وعشرين جامعة في إفريقيا وأوروبا والشرق الأوسط ، وجنوب آسيا وجنوب شرقها ، كما عمل ضمن هيئات تحرير سبع صحف كبرى .

ولقد كانت الهوية الإسلامية العربية لإسماعيل الفاروقى هي محور الإنسان والباحث المفكر . إذ أن العروبة والإسلام كليهما عنده متداخلان . ولكن بالإمكان أن نحدد مرحلتين في حياته . الأولى حين كانت العروبة هي القضية المهيمنة على خطابه . والثانية حين أضفى الإسلام المرحلة المحورية حيث اتخذ لنفسه بصورة مطردة دور الزعيم الداعية الإسلامي علاوة على دوره الأكاديمي . والمرحلة الأولى من فكر

إسماعيل الفاروقى يصورها كتابه « عن العروبة : للمروية والدين » . فالعروبة هنا هي الحقيقة المحورية للتاريخ الإسلامى والعقيدة والثقافة الإسلامية . إنها « قديمة قدم التيار العربى كتعبير عن ذات معينة حيث إنها للروح التى تمد هذا التيار بمسببات الحياة وتمنحه قوة دافعة »^(١) . حقا إنها روح كينونة التيار العربى ، وقد صاغها الوعى بأن الله موجود وأنه واحد .

ولقد كانت حدود العروبة فى رأى الفاروقى حدوداً رحبة وشاملة تحتوى كل الأمة الإسلامية والعرب غير المسلمين على حد سواء . والعروبة ليست مجرد فكرة بل هي حقيقة واقعة ، وهوية ونسق من القيم تتكامل فى وحدة لا انفصام لها مع هوية جميع العرب مسلمين وغير مسلمين . إن للعروبة هي جوهر روح الأمة ، وهى لا تشمل المتحدثين بالعربية من أبناء العالم العربى فحسب ، بل تشمل أيضا كل المجتمع العالمى لأمة المسلمين حيث إن اللغة العربية والوعى العربى والقيم العربية هي فى موقع القلب من عقيدتهم الإسلامية المشتركة . اعتاد الفاروقى أن يقرأ القرآن بعيون عربية ، حيث العربية هي لغة القرآن ومن ثم نظر إلى محتوى الوحي كرسالة إلى العرب ، وبهذا فإن العرب هم مناط الاستناد بالنسبة للإعلان القرآنى ، إذ يقول بكتنم خير أمة أخرجت للناس ، « وبالنظر إلى هذه الآية كحكم إيمانى فقد صاغ الفاروقى التقاسم التالى استناداً إلى الولاية القرآنية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله هي ذروة الخلق ، والعرب يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله . إذن فإن العرب هم خير الأمم أخلاقاً »^(٢) . العرب هم الصفة والمأمول أن يكونوا خيراً من غيرهم من الأعاجم .

ويمكن أن ننسب كيف أن العروبة هي محور للتاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية فى فكر الفاروقى من خلال العناوين التى اختارها للمجلدات الأربعة من سلسلة كتبه عن العروبة : للمروية والدين - للمروية والفن - العروبة والمجتمع - العروبة والإنسان . واعتبر الروح العربية أو الوعى العربى أداة الرسالة الآلهية وتصلها فى الإيمان والمجتمع والثقافة . ويفند الوعى العربى حسب هذا المعنى محوريا بالنسبة لتاريخ الدين ، أو بصورة أكثر تحديداً ، محوريا للعقائد النبوية الثلاث . ولدى الفاروقى ما يبرر له القول بأن الروح العربية ماثلة بنفس الدرجة من التأكيد فى قيم الإسلام وبالمثل فى رسالة أنبياء العبرانيين ورسالة يموع للمسيح^(٣) . وأكد-أيضا أن العروبة هي قلب الهوية العربية غير الإسلامية وإن لم يُعترف بأنها كذلك فى أغلب الأحيان بسبب نفوذ الاستعمار . لقد عاشوا كل قيمة تعترف بها العروبة بما فى ذلك قيم القرآن ، غير أنهم من أسف تمسكوا بوعى كاذب عن هوية مستقلة تحت تأثير التنقيح والتشجيع والتحريض السيلسى من قبل الأجانب وفاةً . لأهداف الإمبريالية^(٤) . وينبع فكر الفاروقى هنا من منطلق تمييزه بين المسيحيين العرب والمسيحيين النريبيين . فالمسيحيون العرب حافظوا على العقيدة ، أى للمسيحية الأصلية ، فى نقلها السلى الأصلى دون أن يشوبها

ما اعتبره هو تشويها وإضافات غريبة لرسالة يسوع المسيح على أيدي الغرب أقباع القديس بولس . وهذا هو السبب في النظر إليهم باعتبارهم هرطقة ومنشقين ، ومن ثم اضطهدهم شركائهم في العقيدة وطردوهم من أراضيهم حيث استطاعوا العمل تحت لواء الإسلام .

لقد كان الفاروقى ، سواء في مرحلته للعروبية أم في مرحلته الإسلامية التالية يؤمن بأن الحقيقة كل متكامل ومتداخل ، وسعى إلى تصورها على هذا النحو . ورأى أن الإسلام ، وهو المحور ، يهيء أكمل تعبير عن إرادة الله من أجل البشرية والنسق القمى اللازم اتباعه . وإذا كانت العروبة هي الروح ، وهي أفضل تعبير عن القيم الإسلامية في مجتمع بشرى ، فإن كل ما يبدو في الظاهر غير متلائم معها مثل المسلمين غير العرب أو العرب غير المسلمين إنما يجب اعتباره تعبيراً غير واعي أو غير متقف عن العروبة^(٩) . وعلى الرغم من أن قليلين هم الذين يتشككون في أثر العرب على عقيدة وثقافة المسلم غير العربى ، أو النفوذ الإسلامى العربى على العرب غير المسلمين ، إلا أن ثمة معنى متضمنا وهو أن كليهما يجدان في تأويل الفاروقى للعروبة التعبير النهائى عنهما والتحقق الكامل لكل منهما . غير أن البعض قد ينظر إلى هذا المعنى الضمنى باعتباره محاولة لتأكيد هيمنة الإسلام العربى ، أو بعبارة أكثر تحديداً ، هيمنة الثقافة الإسلامية العربية . ويمكن هذا الاتجاه في ملاحظة الفاروقى بأن « هذا التفارق بين العربى المسلم والعربى المسيحى ليس فارقا في الثقافة أو الدين أو الأخلاق بل في الشخصية »^(١٠) .

وكما سنرى ، تركزت أعمال وكتابات الفاروقى التالية لذلك على رؤية شاملة عن الإسلام وعلاقته بجميع جوانب الحياة والثقافة . بيد أنه واصل في مرحلة تالية جهوده لتأكيد المكانة الخاصة للعروبة في الإسلام تأسيساً على العلاقة المتكاملة بين العربية وبين كل من شكل ومحتوى القرآن : « القرآن لا ينفصل عن الشكل العربى ومن ثم ... الإسلام في واقع غير منفصل عن العروبة »^(١١) . ومع هذا سارع الفاروقى لتمييز العروبة عن أى شكل آخر من أشكال القومية العربية أو المحورية العرقية . ورأى أن أى تأكيد على القومية يتعين رفضه باعتباره سلعة واردة من الغرب أتى بها المسيحيون العرب من أمثال قسطنطين زريق وميشيل عطق تحت تأثير المفاهيم الأوروبية الحديثة عن القومية . وإن مثل هذه النزعات القومية الضيقة المرتكزة على محورية عرقية تتناقض تناقضاً صارخاً مع فهم الفاروقى للعروبة التى تمتد بجنورها في الوحي العالمى للقرآن ، ومن ثم التراث المشترك لجميع المسلمين .

وهذه النزعات القومية المستوحاة من الغرب إنما تشكل نزعة قبلية جديدة (الشعرية) تستهدف تقويض دعائم وحدة الأمة والأخوة للعالمية^(١٢) . وقبل الفترة التى كتب فيها الفاروقى كتابه « عن العروبة » وعندما أيضا اعتاد الناس وصف الفاروقى بأنه

معلم مُحدث . وقد عبر نهجه في تعليمه وتأويله عن هذا المعنى . وقد تركز منهجه الدراسي المنطوق بالإسلام الحديث على أعمال وكتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومسيد أحمد خان ومحمد إقبال ناهيك - مثلا - عن حسن البنا ومسيد قطب ومولاتا المودودي . وحيث إن الفاروقى عاش حياته وكتب مؤلفاته في الغرب فقد نزع إلى تقديم الإسلام في إطار من المقولات الغربية ؛ ليشارك مستمعيه معه ولكى يجعل الإسلام أقرب إلى الإقحام والاحترام . وإذا تصادف وقدم الفاروقى تفسيرا للإسلام من خلال كتاباته ومحاضراته على مسامع مستمعين غربيين يجهلونه أو معلوماتهم عنه مشوشة ، أو معادين له ، فقد كان يؤكد مكانة العقل والعلم والتقدم والأخلاق والملكية الخاصة . واعتاد في أغلب الأحيان ، شأنه شأن الآباء المؤسسين للحدثة الإسلامية ، أن يقدم الإسلام باعتباره بلمتيار دين العقل ودين العلم والتقدم .

العلاقات بين المسيحيين والمسلمين

استندت جهود إسماعيل الفاروقى ، التى لا تعرف الكلال مسعا من أجل تفهم أفضل بين المسيحيين والمسلمين ، قسما هاما من حياته . وحقق هذا من خلال بحوثه الدراسية ومشاركته في الحوار المتعلق بقضايا الحياة الدنيا . فمثلما كانت دراسته « عن العروبة » ثمرة دراسته ومحاضراته في جامعة الأزهر بالقاهرة وفي معهد الدراسات العليا العربية بجامعة القاهرة ، كذلك أثمرت خبرته بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل عمله الضخم « الأخلاق المسيحية » . ويمثل هذا الكتاب دراسة رجل مسلم للمسيحية ، وهو مشروع طموح تم إنجازه على مدى عامين قرأ خلالها قراءة مستفيضة عن تاريخ الفكر المسيحى ولفقه الإلهى المسيحى ؛ ونهأت له فرصة للدخول في محادثات ومجادلات واسعة مع أقران له من أمثال ويلفريد كينتويل سميث ، مدير المعهد ، وتشارلز آدمز ، ومستألى برابرس فرومست عميد كلية اللاهوت آنذاك . ويرى كثيرون أن كتاب « الأخلاق المسيحية » تجربة رائدة حيث إنه تحليل إسلامى بلغة العصر . وجمع الفاروقى هنا بين رحابة الدراسة والبحث بصورة متميزة وبين الطاقة التى لا تعرف للكال والعقل النهم للمعرفة والمهارة اللغوية . وعلى الرغم من أن البعض قد تكون له مأخذ على تأويلاته واستنتاجاته إلا أنه لا سبيل إلى تخطئته لأدائه هذا العمل . إذ أن نوايا الفاروقى للاهتمام بقضايا الحياة الدنيا ، ورغبته في معالجة هذه القضايا باعتباره مؤرخا للأديان كانت واضحة منذ البداية . ونلاحظ أنه يحاول في مقدمة الكتاب المسهية أن يلخص مبادئ ما أسماه بنهج ما وراء الأديان ، الذى يضع مبادئه من شأنها تجاوز حدود التقاليد في خصائصها المتميزة . وأعقب هذا تقييم للحوار الإسلامى - المسيحى ، وتقييم نقدى للعديد من الدراسات المسيحية المقارنة (ستيفن نيل ، وهندريك كرايمر ، وأ . س . بوسكيث ، والبرت شويتزر) .

دافع الفاروقى عن حاجتنا إلى أن نتجاوز النهج التبرىرى أو الجنى وصولا إلى الدراسة المقارنة للأديان ، وأن نمكف على ما اعتبره دراسة أكثر موضوعية والتزاما بقواعد البحث . وأدان الكثير من الدراسات السابقة ، متهما إياها بأنها انطلقت من انحيازات وليدة وموجهات وصراعات الماضى ، وكذلك لجاجة المبشرين وتشويهات المستشرقين . واقترح بدلا عن ذلك منهج بحث يتعالى على نظريات اللاهوت الدوجماتيقية ، والمودة إلى « فقه الإلهيات المتحرر الذى يتجاوز الدين لما وراءه » ، وذلك بأن نقوم تحليلاتنا للأديان على مجموعة من المبادئ البديهية . وتبدو واضحة هنا منذ البداية الصعاب التى تواجه الاضطلاع بهذه المهمة . ويستطيع الفاروقى أن يحدثنا عن رغبته فى الإسهام فى مهمة تحديد المبادئ الأساسية الروحية لوحدة البشرية مستقبلا ، وللمعمل على نحو أكثر تحديدا ، من أجل التقريب بين المسيحية والإسلام عن طريق الكشف عن الأراضية الأكثر عصا المشتركة بينهما ، وأن نتائج ما اعتبره « مضنع الجراح » فى النقد ستكون موضع جدل دون ريب . وإن الدعوى بأن وحدة البشرية تضفى على الجميع « مواطنة جديدة » ، وتمنح معها حق النظر إلى تراث الآخرين باعتبارهم إرث الجميع ، ومن ثم ، وكما هو الحال بالنسبة للفاروقى ، حق إعادة بناء المسيحية ، وأن يبين للمسيحيين « أين سمحوا عن رضا لمنهبيهم الأخلاقى بأن يصل إلى وضع منافع للمتل » - هذه الدعوى مرفوضة فى نظر الكثيرين . وإبنى أشك فى أن غالبية المسلمين ، ومن بينهم إسماعيل الفاروقى ، يرغبون فى صدق أن تجرى إعادة بناء مسيحية للتراث الإسلامى خاصة حين تكون المبادئ الأساسية أو المعايير الأساسية للفهم ، وكذلك النتائج ، موضع خلاف وجدل كبيرين . ولكد الفاروقى أن غالبية الكتب للمؤلفة عن الأديان من غير المؤمنين بها إنما هى نتائج محاولات للمؤلفين إخضاع الدين لمعايير استقوها من تراثهم هم . وخلص من ذلك إلى أننا « لا نعرف أى كتاب تحليلى عن الإسلام ، كمثال ، كتبه مسيحي ولايكشف عن مثل هذا الحكم الصادر عن الإسلام من منطلق معايير مسيحية أو غربية »^(١) . ويقدم لنا الفاروقى بدراسته عن المسيحية مثالا مملكما من هذه الناحية .

وأسس دراسة إسماعيل الفاروقى هو تطابق « المبادئ العليا التى تشكل أساسا للمقارنة بين الأساق المختلفة من المعانى والأنماط الثقافية والأخلاقيات والأديان » وهذه المبادئ المرجعية التى يمكن على هديها فهم معانى هذه المذاهب والأنماط وصياغة تصورات ذهنية لها ثم وضعها فى أساق^(٢) . والمبدأ الأول هو الاتساق الباطنى بمعنى أن « العناصر التى يتألف منها شيء ما لا تكون متناقضة مع بعضها »^(٣) . وبذلك ، وفى ضوء مذهب التثليث ، يرى المسلمون أنه مبدأ متناقض ذاتيا . وبالمثل عندما يقرر الفاروقى بجلاء أن الاتساق الباطنى يستبعد اتخاذ المفارقة مبدأ لاهوتيا ، فإن كثيرين من المسيحيين بتشككون فى القاعدة الكلية التى يرتفع على أساسها هذا الرأى إلى مكافئة الصدق البدهى أو الذى لا يمكن نقضه . وإذا كان المبدأ الثالث عند الفاروقى

يؤكد أن وصايا الله لا يمكن أن تتناقض فيما بينها ، فإنه لا بد لنا على المعايير التي يمكن على مذهبها التوفيق أو حسم دعوى الصديق المتنافسة والتضاد المتناقضة . إنه يؤكد أنه « بعد أن نطبق على عقيدة دينية ما بطريقة صارمة الدقة ، فوعد فهم المذاهب الدينية [مبادئ الاتفاق بلاندا وظاهريا والقواعد النظرية] لنا أن نتوقع زوال مظاهر التناقض الباطني في هذا الدين »^(١٢) . ولكن يبدو - بطريقة ما - أن الفاروقي لا يعترف اعترافا كاملا بالتضاد العملية التي قد يثيرها مثل هذا النهج من قبيل : من له حق إصدار مثل هذا الحكم أو على مسئولية من ، أو كيف سينظر الآخرون إلى هذه المسئلة المقترحة ، أو كيف لطرف أن يعارض الاتهام بأن المبادئ الأساسية عند شخص ما هي الافتراضات المسيقة عند شخص آخر ؟ وما هو أسس افتراض صواب هذه المبادئ ؟ إن العقل أو العقلانية فيما يبدو هما الإجابة عن هذا السؤال . ويجري استخدام العقل على طول صفحات الكتاب لتفسير أو نقد الأخلاق المسيحية . إن قيام يسوع المسيح من الموت يتفق مع العاطفة ولكن يجري تفسيره نفسيا بافتراض أن هذا هو التفسير « العقلاني » . وثمة معتقدات مسيحية أخرى مثل ألوهية المسيح مرفوضة وتم حعضها لأنها بغير ذات معنى . ووصف الفاروقي منهجه في البحث بأنه يركز على العقل وحده : « التحليل العقلاني ، نقدي ، والحجة الوحيدة التي يمكن أن يسوقها أحد ضد مبادئه هي خطأ الاستدلال »^(١٣) . وقرر أن هذا نقد موضوعي ، أو في الحقيقة « مطلق » ، قائلا « إن هذا العمل لا هو بالتدقيق الإسلامي ولا للمسلم ، بل نقد إنساني للأخلاق المسيحية »^(١٤) . ويرر التناقض الظاهر في هذا القول بتأكيد أنه دراسته تجسيد للروح الإسلامية التي يطابق بينها وبين العقلانية ذاتها موضحا أن « الإيمان في الإسلام يعني اعتقاداً أساسه يقين الدليل ... وكل ما يتعارض مع العقل يجب أن يكون بحكم كونه كذلك ، بغضنا إلى الله »^(١٥) .

قد يروق للبعض أن يلتمس هنا أثر الروح العقلانية للمعتزلة ، ولكن لعل الأكثر دقة ملاحظة أن هذه العقلية الإسلامية إنما تمرست على كتابة الفلسفة الغربية لجمهور غربي . ومن ثم فإنه استخدم قواعد البحث العلمي الغربي (العقل والتجريبية) باعتبارها الأدوات الوحيدة للدراسة المعتمدة . وهكذا تجاوز خلال عملية البحث ، أو لنقل تعالى ، على التوتر التاريخي بين الإيمان والعقل في التاريخ والفكر الإسلاميين على نحو ما شهد التاريخ في الجدل الذي دار بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين فقهاء الإلهيات والفلاسفة . إذ كان يتعين تجاوز الخلافات والمواقف الآلهية المستعصية على الحل ليس فقط بين الإسلام والديانات الأخرى بل وأيضا داخل الإسلام ذاته ، وذلك حتى يتسنى التركيز على ما اعتبره الفاروقي القضية الأولى والأساس - وهي الأخلاق : « دعونا ننس مشكلاتنا القديمة فيما يتعلق بطبيعة الإله التي لم يكن لها من نتيجة سوى الإخفاق التام ، ولنتوجه إلى الإنسان وواجباته ومسئوليته التي هي في واقع الحال ليست شيئا آخر سوى إرادة الله . لنترك جانباً البحث في صفات الله . ليس بالإمكان - بل من الضروري - أن يتفق

التنس على تلكيد الإرادة الإلهية أولاً^{١٦٢} لقد كان الفاروقى يؤمن بأن التأكيد على إرادة الله ممثلة فى مسئولية البشر ومحاسبتهم هو مفتاح التمسلى على الاختلافات اللاهوتية وتحقيق أخوة البشرية . ولكن حتى هذا الاعتقاد وهذه التنية ، على الرغم مما ينطويان عليه من نبل المقصد ، إلا أنهما يخفيان افتراضات مسبقة . لقد افترض الكاتب أن المؤمنين سوف يتفقون بقدر أو بآخر بشأن المبادئ الأخلاقية الموحى بها من عند الله ، غير مدرك أنه على الرغم من العناصر الكثيرة المشتركة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث إلا أن هناك أيضا اختلافات هامة فيما يتعلق بقضايا مثل الزواج (إباحة تعدد الزوجات) والطلاق وتعاملى الخمر وتحديد النسل والإجهاض .

إن الدراسة التحليلية التى قممها الفاروقى عن الأخلاق اليهودية والمسيحية ، دراسة متميزة لما شتملت عليه من ثقافة ومن أحكام تقييمية . ويكشف المتن وحواشيه عن استعداد هائل لدى المؤلف للتصدى لهذا العمل . ويتجنب فى الحقيقة المزالق التى وقع فيها أصحاب الدراسات المقارنة من المسيحيين الذين خطأهم لاعتمادهم على كتابات من الدرجة الثانية أو الثالثة بدلا من الاعتماد على مصادر رئيسية من الدرجة الأولى . ويرهن على إحاطته الواسعة بنصوص الكتاب المقدس والدراسات المتعلقة به وبالتاريخ المسيحي والإلهيات والأخلاق المسيحية . ولكن من دواعى السخرية أنه على الرغم من تأكده أن المجتمع الدنى العلمى الذى يكتب له أن يجنى الكثير من وراء أعمال الإرساليات التبشيرية وأولئك العاكفين على دراسة الدين دراسة علمية ، فإن بعض النتائج المترتبة على نقده القاتم على نظريته لما وراء الأديان سيصدم للكثيرين من اليهود والمسيحيين للفارق البسيط بينها وبين النتائج الواردة فى كتابات إرسالية تبشيرية أو مؤرخ دنى . وإن الفصل الممنون ، الكتاب المقدس العبرى كوثيقة أو النزعة العرقية العبرية ، واستنتاجه أن التراث الكهنوتى لسفر التكوين أو تحريره هو تزيف ، إنما منطلقه المتعدلات ولقيم الإسلامية عن طبيعة الروحى والمجتمع المحلى وكذلك مبادئ ما وراء الأديان القائمة على العقل .

وبالمثل فإن حكم الفاروقى بأن ثورة يسوع المسيح خانتها المسيحية ، ومن ثم تمييزه بين النزعة المسيحية والمسيحية الحق ، من شأنه أن يصدم الكثيرين من المسيحيين لأنه يستخدم العقل للوصول إلى نتائج إسلامية أصيلة فى الروحى والعقيدة الإسلاميين . قد يكون منهج البحث مختلفا ، لأنه أبطل النقد اللاذع للتبشير بجدل عقلانى معقد ، غير أن النتائج واحدة . ويمكن للمرء أن يلحظ هذا المزاج ، إذا جاز هذا الوصف ، فى تحديد الفاروقى لخصائص اليهود فى فئتين . فهناك من ناحية اليهود الذين رفضوا فهم الكتاب المقدس على هدى للتفسير العرقى والذين يسميهم « غير اليهود » أو اليهود الموسويين حقا ، الذين « يتقون بشكل أسلمى فى معسكرنا الذى ينظر إلى ما يسمى للكتاب المقدس العبرى باعتباره كتابا محرفا فى الجزء الغالب منه ، وأنه نسخة منحولة فى الجانب الأكبر عن التوراة الإلهية التى أُلغها الله إلى موسى » . وهناك من

ناحية أخرى اليهود ، الذين تخلوا عن النمط الموحى به من الله بغية البحث عن الذات وتأكيدا على أسس قَبَلِي والحفاظ على سلاكتهم (١٧) .

ويختتم كتاب « الأخلاق المسيحية » ببناء مؤثر إلى الممسيحيين والمسلمين لتوحيد صوفهم مما من أجل تقديم فقه إلهي جديد . بيد أن الكثيرين يدرون نداء يتفق مع النظرة الإسلامية التصحيحية للتاريخ الديني . وعندما يؤكد الفاروقى الحاجة إلى إصلاح ديني ثان من شأنه ، وإن لم يرفض كل الماضي ، أن يحرر ذاته من سلطة ومظاهر الفموض في التراث المتراكم ابتداء من الأنجيل والتقيس بولس وحتى بارث وتيليتش ، فإن الكثيرين يتسامحون عما بقى بعد ذلك . ويبدو أن الثمن باهظ جدا بالنسبة لكثيرين من الممسيحيين (١٨) . ما هو إذن الإسهام الذى يقدمه هذا العمل ؟ أولا ، أكد هذا الكتاب وضع الفاروقى كمشارك جاد فى مجالات الديانات المقارنة . فهنا نجد باحثا ومفكرا يؤكد إحاطته بالكتاب المقدس وبالتقليد العلمى لمعرفة « الآخر » . وقد لازمه هذا الاهتمام طوال حياته ، وتمكن فى مطبوعاته وما قدمه فى المؤتمرات العلمية والحوارات المسكونية . ثانيا ، قدم الفاروقى دراسة من أوائل الدراسات النقدية ، إن لم تكن أول دراسة نقدية يكتبها مسلم محدث عن المسيحية بعامة والأخلاق المسيحية بخاصة . وهذه دراسة تحليلية أمينة وواضحة ومباشرة وتكشف عن إحاطة معرفية . وهو لم يخف من نقده بنية إخال السرور على نفس طرف ما أو التماس حظوة لدى أحد ، ولكنه النزم بما رآه الصديق بأسلوب جرىء مباشر اتصفت به كتاباته ومحادثاته . ثالثا ، قدم الفاروقى فى هذا الكتاب ، وفى غيره ، مثالا يقتدى به غيره من الباحثين المسلمين مؤكدا أهمية دراسة العقائد الأخرى دراسة جادة . وقد أخذت هذه الدراسة فيما بعد طابعا مؤسسيا بعد أن انتقل الفاروقى إلى جامعة تمبل حيث أصر على أن يدرس الطلاب المسلمون بجد المعتقدات الأخرى ويكتبوا رسائل علمية عن الأديان المقارنة . رابعا ، يقدم كتاب « الأخلاق المسيحية » الكثير من الملاحظات والاستبصارات التى ترغب الممسيحيين ، ليس فقط على التحقق من الكيفية التى يمكن لمسلم نكى أن يفهم بها المسيحية ، بل وأن يعترفوا كذلك ويعيدوا تقييم الماضى ويكتشفوا آثاره على الحاضر . إن تحليل الفاروقى للقطبين المتقابلين فى المسيحية - الزهد والتخطى عن ملذات الحياة من ناحية ، والاهتمام بشئون الدنيا من ناحية أخرى - مفيد لفهم التناقضية المتناقضة فى المسيحية تجاه المال والسلطة . لقد دافع مؤكدا أن للتراث المسيحى مجّد وأكد فقر المسيح المصلوب ومعاناته ، ثم أبرز فى ذات الوقت . ولكى يبرر أخلاقيا الاهتمام بشئون الدنيا وتأكيد للذات - ضرورة السعى من أجل السلطة عن طريق الفوز والاستعمار باعتبار هذا تضحية وغيرية . ومثل هذا النوع مفيد لفهم دور المسيحية الإمبريالية والبابوية فى التاريخ المسيحى ، وكذلك فى التبرير المسيحى الحديث للنزعة الاستعمارية الأوروبية والنزعة الاستعمارية الحديثة والرأسمالية الغربية .

وتحدث منتقلى برافيس فروست ، صمد قسم الإلهيات وشما كان الفاروقى يعمل بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ملكجيل - تحدث عنه فقال : « أصبح رجل عالمين ، يعيش فكرا حياة مسلمة فى كليهما ، وحياة لا تعرف السلام فى أيهما »^(١١) . ولا ريب فى أن تشبهه بالمسلمين مسئول عن تأليفه كتابى « العروة » و « الأخلاق المسيحية » . لقد كانت العروة والإسلام والثقافة المسيحية الغربية هى متاعه الدينى والتاريخى والثقافى . فلذا كان الفاروقى خلال الخمسينات والستينات قد ظهر على الساحة كوريث عربى للحداثة الإسلامية والتجريبية الغربية ، وذلك بتكديده الإسلام من حيث هو دين العقل بامتنياز ، فإنه فى أواخر الستينات وأوائل السبعينات استطاع تدريجيا حسم هذا الصراع بيهويته حين اتخذ دور الداعية والمفكر الإسلامى . ويستعيد الفاروقى ذكرياته حين يتأمل هذه الفترة الانتقالية فيقول : « مرت بى فترة من حياتى ... وجدت فيها كل ما حرصت عليه بثبت لى بالدليل القاطع أن لمكانى أن أفوز بوجودى المادى والفكرى من الغرب . بيد أننى حين فزت بذلك كله لم أجد له معنى . وسألت نفسى : من أنا ؟ فلسطينى ، فلمسوف ، إنسان ليرالى للزعة ؟ وكانت إجابتى : أنا مسلم ! »^(١٢) وبدا هذا التحول فى توجهه جليا فى إعادته لتشكيل إطار فكره . لقد حل الإسلام محل العروة مرجعا أوليا . وحلت كتب ومقالات عن الإسلام محل سلسلة المجلدات عن العروة . وبدلا من العروة والثقافة أو العروة والمجتمع ، نجد الآن الإسلام والثقافة ، والإسلام والمجتمع ، والإسلام والفن ، وأسلحة المعرفة . وبعد أن كان الإسلام يحتل مكانة هامة فى كتابات الفاروقى أصبح الآن المبدأ المنظم . لقد عرض الإسلام حقا كأيولوجية شاملة كلملة ، وباعتباره الهوية الأساسية لأمة عالمية من المؤمنين ، والمبدأ الموجه للمجتمع والثقافة . وتجسدت هذه النظرة الإسلامية الكلية فى مرحلة جديدة من حياته ونشاطه العلمى بينما استمر فى كتابته الخصبة ومحاضراته وتقديم مشورته للحركات الإسلامية والحكومات الوطنية وتنظيم المسلمين فى أمريكا . وتجلى نشاطه فكريا فى أعمال مثل : « التوحيد : دلالاته للفكر والحياة » ، وفى آخر كتبه « الأطلس الثقافى للإسلام » الذى اشترك فى تأليفه مع لواء المياه الفاروقى .

اعتاد الفاروقى أن يرى العالم من خلال منظار عقيدته الإسلامية ، والتزامه الإسلامى ، وأن يركز على قضايا الهوية والتاريخ والإيمان والثقافة والأخلاق الاجتماعية والعلاقات الدولية . ولما كانت الاختلافات القومية والثقافية على نطاق العالم الإسلامى ، فإن تحليل إسماعيل الفاروقى لمظاهر القوة والضعف (فى الماضى والحاضر والمستقبل) فى المجتمعات الإسلامية بدأ مع الإسلام - حضوره فى المجتمع بدوره الضرورى للتطور . وإذا نظرنا إلى كتابات وأنشطة الفاروقى خلال السبعينات والثمانينات نجد قضايا قديمة وهوما جديدة ، ولكنها التأمت الآن تحت مظلة الإسلام . وأن تحليله لمعاناة المجتمعات الإسلامية ، أسبابها وعلاجها ، إنما يصوغه فى قالب إسلامى . وهكذا يسوق حديثه فى إطار إسلامى عندما يتكلم عن المرض الروحى

وتقريب المجتمع والتعليم والتفكر والتبعية الاقتصادية ولتمزق السيلسي والعقم العسكري
وتحرير القدس . فالإسلام ، وليست المروية أو النزعة الفلسطينية ، هو نقطة البدء .
يحمل الفاروقى الغرب وجماعة المسلمين مسئولية إخفاق المجتمعات الإسلامية .
لقد كان يؤمن بأن الحروب الصليبية والاستعمار الأوروبي والصهيونية والاستعمار
الجديد من جانب القوى المعظمى ظلت حية فاعلة سواء كقوى قادرة على التشكيل فى
اتجاه الغرب وسياساته ، أو كوقائع سياسية وثقافية باقية فى العالم المسلم المعاصر . لقد
بدأ تفريب المجتمعات المسلمة بأن الحقيقة الاستعمارية واستمر تأثيره الضار على الدول
والمجتمعات الإسلامية الحديثة . ونشرت الحكومات للمؤمنة بالنزعة القومية ، هذا
الفيروس الغربى الحثري ، وهو ضرب من أمراض النزعة الشعبية القديمة التى فرقت
صفوف الأمة وأضعفتها . وركزت نزعة للتفريب بفضل معلوماتها عن العلمانية ، على
التقدم المادى ، ولكنها أغفلت مكانة التقدم الروحى الذى لا يفصل عن التقدم
للمادى^(١) . واعتادت الحكومات ذات النزعة القومية ، وكذلك الصفوة من المحدثين ،
النظر إلى الدين باعتباره مرتبة أدنى أو هامشية . وتبنوا برامج التحديث دون نظرة
نقدية ، ونظروا من الغرب كما هى ، وبذلك استلبوا المسلم من ماضيه وخلقوا منه صورة
كلريكانييرية للإنسان الغربى . وما لبثت هذه الأمة المهيضة أن زادت ضعفا على ضعف
بسبب اعتمادها على الغرب سياسيا واقتصاديا وعسكريا وثقافيا . ولكن ماذا عن المسلمين
وعن الحركات الإسلامية ممن اضطلحوا بدور الاستجابات الإسلامية بغية إحياء الأمة ؟
على الرغم من أن الفاروقى من كبار المعجبين بالحركات السلفية فى القرنين الثانى عشر
والثامن عشر ، إلا أنه كان يؤمن بأنهم كانوا غير مهينين جيدا لمواجهة تحديات الغرب .
ومن ثم حققوا فقط نجاحا محدودا . وبالمثل فإن للجماعات الحديثة مثل جماعة الإخوان
المسلمين التى أسسها حسن البنا عجزت عن أن تضع خطة تفصيلية إسلامية للمجتمع .
ولما كانت إنجازاتها ومكاسبها فقد تبين للفاروقى أن الأمة الإسلامية تعيش حالة مؤسفة
بوجه عام : فهى مقسمة واهنة العزم ، تابعة ، وفريسة سهلة لأعدائها فى الداخل
والخارج . وكان يؤمن بأن التجديد والإصلاح هما المطلوب الملح الآن .

وحدث أن عقيب على رأى إسماعيل الفاروقى أحد معارفه المسيحيين القدامى ،
بأن الفاروقى يؤمن بأن الإسلام بحاجة إلى إصلاح على نحو يثير انتابعا بأن الفاروقى
يطمح إلى أن يكون ، لوثر ، آخر . وحيث إننى أعرفه فإتنى أعتقد أنه يفضل مصطلح
المجاهد أى المناضل الحق من أجل الإسلام . وإذا شئنا مصطلحا أكثر بساطة ، على
نحو ما أتكلم عنه منذ أيام الدراسة ، فإتنى أقول مسلم ، أى ذلك الإنسان الذى أسلم
حياته لتكون نضالا متصلا لبتقاء تحقيق إرادة الله فى الحياة الشخصية وفى المجتمع .
ولما كانت الصورة التى نستخدمها فإن كتابات الفاروقى وأنشطته خلال العقد الأخير من
حياته تكشف عن رجل تحفره رغبته والتزمه لتغيير الوضع الراهن والمستقبلى
للمسلمين ، وسبيله إلى ذلك إصلاح أوجه القصور الموروثة عن الماضى . ولم يكف

الفاروقى عن تضالته ، وهو مسلح بمعرفة عن الإسلام والتفكر الغربى ، من أجل إيراد
« العمق الفكرى ، والعمليات الفكرية ابتغاء غرس وإيجاز الثقافة الإسلامية والمجتمعات
الإسلامية . وواصل جهوده فى الوقت نفسه لكى يعرض رؤيته عن الإسلام للغرب -
مقتنعا بأن أبناء إيراھم يمتحن عليهم الوصول إلى حالة من التوافق الدينى إضافة إلى
أرضية سياسية وثقافية مشتركة .

جمع الفاروقى بين روح الحداثة الإسلامية عند رجال من أمثال محمد عبده ومحمد
إقبال ، والنظرة الإحيائية لقادة سابقين من أمثال محمد بن عبد الوھاب . لقد كان مثل
ابن عبد الوھاب نافعا قاصدا للآثار المدمرة للصوفية والآثار الثقافية الخارجية على
الإسلام ، والحاجة إلى أن نرى وأن نفهم جميع جوانب الحياة على النحو الذى تصلحت به
فى التوحيد ، وأحدية الله أو وحدانيته^(٢٧) . ولقد كان الإسلام دائما وأبدا مرجعه الأول
بالنسبة لجميع جوانب الحياة . وكان الفاروقى فى ذات الوقت وريث التراث الإسلامى
المحدث مع تأكيد على الإسلام باعتباره دين العقل . فالعقل والوحي وسبلتان لمعرفة
إرادة الله : « معرفة إرادة الله ممكنة عن طريق العقل ، ويقينية عن طريق
الوحي »^(٢٨) . ونستطيع أن نكتفى فى كتابات الفاروقى هذا الأثر المزدوج لمحمد بن
عبد الوھاب ومحمد عبده ، وقد اشتملت كتابات كليهما على دراسة عن التوحيد ، وبين
أثرهما بوجه خاص فى كتاب الفاروقى « التوحيد : دلالاته فى الفكر والحياة » . ولقد
هذا الفاروقى حذوهما إذ أسس تأويله للإسلام على عقيدة التوحيد ، جامعا بين التأكيد
الأصولى لمحورية وحدانية الله والتأويل المحدث [الاجتهاد] وتطبيق الإسلام على
الحياة الحديثة . ويعرض الفاروقى التوحيد باعتباره جوهر التجربة الدينية ولب الإسلام ،
ومبدأ التاريخ والمعرفة والأخلاق وعلم الجمال والأمة والأسرة والنظم السياسية
والاجتماعية والاقتصادية والعالمية . فالتوحيد هو الأساس والقلب لنظرة الإسلام العالمية
الشاملة : « إن جميع مظاهر التباين والثروة والتاريخ والثقافة والتعليم والحكمة والمدنية
فى الإسلام مجملة فى أقصر عبارة : لا إله إلا الله »^(٢٩) .

ونوضح الأفكار واللغة التى استخدمها الفاروقى فى كتاباته وأحاديثه ، سواء إلى
غير المسلمين أم جمهور الغربيين أم لإخوته وأخواته فى الإسلام ، إلى أى مدى كان
الفاروقى نتاج عالمين وجامعا بينهما . ويتجلى هذا واضحا بشكل خاص فى مؤلفه
« التوحيد » الذى كتبه فى صورة « كتيب تدريبى للمسلم » . فها هنا يجمع الفاروقى ،
فى عرضه للإسلام بين العقيدة والعلم الإسلامية وبين القضايا الفلسفية والدينية ولغتهما
فى الغرب . وربما يعزو البعض هذا إلى أثر التعليم الغربى عليه وحياته فى الغرب .
ولكن لعل الأصوب أن نرد هذا إلى رغبته فى تقديم الإسلام باعتباره الإجابة الممكنة
الوحيدة على القضايا الحديثة التى أخفت الثقافة الغربية ، فى تقديره ، فى مجالتها على
نحو صحيح . وفى هذا النهج بمطلبين ، إذ يقدم تفسيراً حديثاً للإسلام ويضع فى الاعتبار
التراث الثقافى الغربى الذى تغفل بصورة متزايدة فى تعليم وحياة المسلمين . وهكذا

نراه على سبيل المثال يعرض الإسلام باعتباره دين القسرة ، والنزعة الإنسانية الحقة ، والأخلاق والمجتمع . إن « التوحيد » يهيئ وحدة للطبيعة والصفة الإنسانية والحق التي تخضعها لله ، ويحسم بالتالي كل أسباب التعلق بشأن الصراع بين الدين والعلم ، ويؤكد البعد الأخلاقي للإسلام ، ويضفي شرعية على الحاجة إلى إعادة استكشاف البعد الإسلامي لجميع المعارف من خلال عملية الأسلمة . ويؤكد الفاروقي بوضوح التكامل أو العلاقة الجوهرية بين الإسلام وكل مظاهر الواقع : « إن العقل الإسلامي لا يعرف تقييدين تثاقبين على نحو قولنا « ديني / علماني ، و « مقدس / كافر ، و « كنيسة / دولة » ، كما أن اللغة العربية - وهي لغة الدين الإسلامي - لا تشمل على مفردات لهما »^(٢٥) . ونستطيع أن نثيب ولعم بالغة الفلسفية الغربية في أقوال له مثل « إن نزعة المنفعة ، وفلسفة السعادة ، وجميع النظريات الأخرى التي تلتصق قيمة أخلاقية في ذات عملية الحياة الطبيعية ، إنما هي بجمع للمسلم »^(٢٦) . ونجد هذا أكثر وضوحا في ملاحظته أن « المسلم لهذا السبب مؤمن بالقيم في فروع المعرفة الخاصة بالتأويل الديني عنه ، ولكن شريطة أن يكون الهدف هو الوصول إلى مبحث صحيح للدلالة باعتباره قاضيا »^(٢٧) .

ويجب أن نؤكد من جديد أن استخدام المقولات واللغة الغربية لم يكن دليلا على تميل أو تسليم غير نقدي للثقافة الغربية . حقا لقد كان لزاما التصدي لتلك الأخطار التي تتهدد الإسلام بحيث ركز الفاروقي في السنوات الأخيرة من حياته بصفة خاصة على ما أسماه أسلمة المعرفة . وكان أهم مجال صب عليه اهتمامه هو تعليم جيل جديد من المسلمين يجرى التدريس له وفق المناهج الحديثة ولكن في التزام بتوجه إسلامي . وإيماننا منه بأن الكثير من المشكلات التي يعاني منها العالم الإسلامي مردها إلى الصفة وتشعب التعليم في كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية ، عمد الفاروقي إلى معالجة هذه المشكلة بأساليب متباينة . لقد جمع بين الفكر والعمل ، وبين الأيديولوجيا والتنظيم المؤسسي والتطبيق . ولم تنقطع رحلاته المنتظمة إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، يلقى المحاضرات في الجامعات وأمام مجموعات الشباب المسلم . وحرص أشد الحرص في أسفاره على أن يحشد الطلاب لبرنامج جامعة تمبل . وقد دعم حضورهم تجربة تعليم الطلاب غير المسلمين ، ولكن ما هو أهم من ذلك أن هذا التعليم هيا فرصة للمسلمين للحصول على تعليم جامعي حديث يجمع ما بين دراسة الإسلام وتاريخ الأديان ودراسة فروع أخرى للمعرفة . واستطاع هو وزوجته لوا لمياء الفاروقي أن يكونا أسرة عريضة ممتدة في مختلف القارات ، وأن يغيا في غالب الأحيان بالاحتياجات المادية والمتطلبات التعليمية الواجب توافرها لطلابهما ، وأن يوفرأ للكثيرين بيتا بعيدا عن الوطن . ولقد كان الفاروقي من الناحية التنظيمية قائدا داخل رابطة الطلاب المسلمين ، ومؤسسا ورئيسا لروابط المهنيين المسلمين من أمثال رابطة علماء الاجتماع للمسلمين ، ورئيسا لمجلس أمناء الصندوق الاستثماري الإسلامي لأمريكا الشمالية .

وجمع الفاروقى طوال حياته الفكرية بين التزامه بالإسلام والدراسات الإسلامية وبين دوره كمؤرخ للدين وبلعث دنيوى . وحرص فى ذات الوقت خلال السبعينات على العمل بهمة كبيرة من أجل تأسيس برنامج للدراسات الإسلامية ، وحشد وتدريب الطلاب المسلمين وتنظيم المهنيين المسلمين ، مقلما أسس ورأس أيضا لجنة توجيه الدراسات الإسلامية للأكاديمية الأمريكية لدراسة الدين (١٩٧٦ - ١٩٨٢) . وحظيت الدراسات الإسلامية لأول مرة بحضور قوى خلال سلسلة من لقاءات الخبراء كانت تعقد لجان الاجتماع السنوى . وصدر عن هذه اللقاءات العديد من المجلدات^(٢٨) . ونخص بالذكر هنا أحد هذه الأعمال وعنوانه « حوار ثلاثى بين أنبياء إبراهيم » . ويمكن هذا الكتاب اهتمام إسماعيل الفاروقى الذى لا يبدأ بالحوار بين الأديان ، وحيث انه كان دائم الأسفار إلى مختلف أنحاء العالم بصفته داعية ومفكرا إسلاميا قد شارك أيضا بنشاط فى اللقاءات المسكونية الدولية . وظل منذ صدور كتابه « الأخلاق المسيحية » فى عام ١٩٦٧ وحتى وفاته دعمة قوية فى الحوار الإسلامى مع الأديان العالمية الأخرى . وأكد الفاروقى خلال السبعينات دوره كمسلم رائد متحدث باسم الإسلام . وإن نبأه فى شىء إذا قلنا إن الفاروقى أصبح واحدا من بين عدد قليل من مشاهير المفكرين ممن لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة والذين يحظون بالاحترام من جانب الأوساط الأكاديمية الغربية والمسكونية . وجدير بالذكر أن كتاباته وأحاديثه وإسهاماته ودوره الرائد فى الاجتماعات والتنظيمات المعنية بالحوار بين الأديان ، والتي كانت تتم تحت رعاية مجلس الكنائس العالمى ومجلس الكنائس القومى والفاتيكان ومؤتمر المسلم بين الأديان حيث شغل منصب نائب الرئيس من ١٩٧٧ إلى ١٩٨٢ - كل هذا جعل منه طرفا بارزا خصب العطاء فى الحوار بين الأديان العالمية . ويحدد فى كتاباته المبداية والقواعد الأساسية للمشاركة الإسلامية فى الحوار بين الأديان وفى النشاط الاجتماعى .^(٢٩) وعلاوة على اهتمامه المتميز بالنزعة المسكونية فقد اهتم الفاروقى أيضا بالعقائد الأخرى باعتباره مؤرخا للدين ومسلما ، وأفضى هذا به إلى تأليف كتابه « الأطلس للتاريخى لأديان العالم » الذى صدر عام ١٩٧٥ ، ونراه هنا وقد توسع فى أعماله المبكرة عن اليهودية والمسيحية التى أصبحت دراسة أكثر شمولية .^(٣٠)

وفى أواخر السبعينات سلور الفاروقى شعور بالتعلق والإحباط إزاء وضعه بجامعة تمبل . ذلك أن الخفض المتكرر للميزانية والصراع بشأن أولويات الأقسام للدراسات حال دونه ووضع ذلك النوع من البرنامج الذى يرتضيه فى الدراسات الإسلامية ، وهو الأمر الذى كان قد استهواه فى البداية وحفزته إلى الانضمام إلى جامعة تمبل . ودفعه عمله أكثر فأكثر فى اتجاه ما يمكن وصفه بالتخطيط الاستراتيجى للإصلاح الإسلامى وتنفيذه . وكما رأينا فقد نذر الفاروقى التقدر الأكبر من جهده وطاقته فى سبيل تحديد معالم توليه لمعنى الإسلام ودلالته للمجتمع المسلم ، وتنظيم وتعليم المسلمين . وأدرك أن تطبيق نماذج جديدة غير غربية لتطوير المجتمعات الإسلامية يستلزم بداية تدريب أجيال جديدة من

المسلمين وتضافر جهود الخبراء المتحانين . وثمة مشروعات كثيرة تمت في سنواته الأخيرة تجسد بوجه خاص « رسائلته » ، وهي مشروعات استنفدت القدر الأكبر من وقته وطاقته . لقد أسس الكلية الإسلامية الأمريكية في شيكاغو وشغل منصب أول رئيس لها . وظل على مدى أكثر من عشر سنوات يتحدث عن إنشاء جامعة إسلامية كبرى في الولايات المتحدة تقدم للدراسات والتدريبات الإسلامية على النحو الذي خطط له . ولقد كانت خطته طموحة ويبت في عدد من المناسبات قريبة للتحقق . ولكن كان لزاما عليه أن يبدأ بداية أكثر تواضعا من خلال كلية صغيرة في شيكاغو . واستطاع في الوقت ذاته أن يحقق حلمًا طموحا راوده وذلك حين أنشأ في عام ١٩٨١ المعهد الدولي للفكر الإسلامي في فرجينيا . وأدرك الفاروقى هنا أنه في الوقت الذي يستطيع فيه المرء أن يعارض التسليم على نحو غير نقدي بالنماذج للفربية للتنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلا أنها هي النماذج للراسخة السائدة . وأن الدعوة والمطالبة بإقامة دول ومجتمعات أكثر إسلامية لابد أن تتجاوز حدود نقد الوضع القائم والخطبة الأيديولوجية فيما يتعلق بالبدائل الإسلامية . إذ يجب على النشاط الدعائى الإسلامى أن يتجاوز حدود المعارضة إلى التنفيذ . فلم يد كافيا الآن أن ندين ما نناهضه ونعلن عما نؤيده . بل بات ضروريا أكثر من أى وقت مضى أن نمك خططا محددة وملموسة عن النظام الإسلامى الجديد .

إن نمو الحركات الإسلامية ولجوء النظم الحاكمة إلى الإسلام إنما يؤكد الحاجة الماسة إلى توافر مجموعات من خبراء الفكر لاجتياز الهوة بين عالمين من الصغوة العلمانية الحديثة والزعماء الدينيين التقليديين . ويمكن لهؤلاء الخبراء أن يعدوا للدراسات والخطط التى تعالج مسألة الصيغة التى تكون عليها النظم الإسلامية الحديثة فى مجالات السياسة والثقافة والاجتماع والتشريع والاقتصاد . وإن ما اصطلح على تسميته أسلمة المعارف إنما يمثل جوهر رؤيته . لقد كان يرى أن المرض الذى تعاني منه أمة الإسلام فى النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية الدينية إنما يرجع لأسما إلى ازدواجية التعليم فى العالم الإسلامى ، وما ترتب على هذا من افتقاد الرؤية . وكان الفاروقى يؤمن بأن العلاج ذو شقين : الدراسة الإلزامية للحضارة الإسلامية ، وأسلمة المعرفة الحديثة . وهنا نرى القضايا الفكرية المألوفة لديه والتى تمثل جماع مؤثرات التقاليد الإسلامية العدائية والإحيائية . إن الضمف والفضل مردهما إلى الابتعاد عن الاجتهاد الذى يمثل نوع الإبداع فى الإسلام ، وإلى معارضة الوحي والمثل ، والفضل بين الفكر والعمل ، فضلا عن الثنائية الثقافية والدينية . وقد حرص الفاروقى على الجمع بين الفكر والعمل بصورة نموذجية . وأصدر العديد من الدراسات منها « أسلمة المعرفة » و « أسلمة العلوم الاجتماعية » (٣١) كما نظم وشارك فى العديد من المؤتمرات الدولية المعنية بأسلمة المعرفة وذلك فى بلدان مثل ماليزيا وباكستان ، كما عمل مستشارا للحكومتين

الإسلاميين في هذين البلدين ، ومستشارا للحديد من الحكومات المسلمة والمنظمات الإسلامية والجامعات في بلدان تمتد من أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا .

لقد فرض القرن العشرون على المسلمين في جميع أنحاء العالم مطلباً هائلة ضاعفت من ضرورتها تحقيق التغيير السريع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً . فقد شهد هذا القرن صعود الحركات القومية ، وظهور الدول الحديثة ، وزيادة حركة التحديث والتغريب ، وقيام دولة إسرائيل ونشوب سلسلة من الحروب العربية الإسرائيلية ، والثورات الاشتراكية العربية في الخمسينات ومطلع الستينات ، والحروب الأهلية والإقليمية ، وصحوة الإسلام في الحياتين العلمية والخاصة . وظهرت طوال هذه الفترة شخصيات إسلامية مؤثرة نذكر من بينها محمد عبده ومحمد إقبال وحسن البنا ومولانا المودودي ، وهم قليل من كثير ممن حاولوا التصدي للقضايا العلمية الخاصة بالعقيدة الدينية والهوية . وعرف عالم الإسلام خلال العقود الأخيرة عدداً من المفكرين البارزين الذين جمعوا بين أفضل تعليم في الجامعات الغربية وبين تراثهم الإسلامي ، وحاولوا تفسير الإسلام لجمهورهم من غير المسلمين ، والمساهمة في تقديم تفسير وفهم عصريين للإسلام بين المسلمين . وتتجلى الأهمية المتزايدة للوجود الإسلامي في أمريكا من خلال واقع أن الولايات المتحدة هيأت أيضاً سياقاً لهذا الجهد . وكان الاستاذ إسماعيل الفاروقي من أبرز الشخصيات المتمثلة لهذا المعنى . إذ كان مؤمناً بأن الإسلام يجمع بين الإيمان والسلوك ، وأن الفكر والنية لا بد أن يأخذاً مبيلهما إلى العمل ، ويصنعا معاً حياة يمتزج فيها البحث الفكري والنشاط الدعائي . لقد كان الفكر الإسلامي عند الفاروقي جزءاً من عملية لا تقتصر ببساطة على المعرفة بل تمتد إلى الفعل . وهكذا نراه في إصداراته وندواته وقاعات دروسه وحواراته المسكونية وفي غير ذلك من أنشطة ، قد كتب وتكلم وعمل بوضوح واقتناع من له رؤية ورسالة . حقاً كان مفكراً وداعية للإسلام .

الهوامش

١ - Ismail Ragi A.al - Faruqi, *On Arabism : Urubah and Religion* (Amsterdam : Djambatan, 1962) pp. 2-3.

٢ - المرجع السابق ص ٥ .

٣ - المرجع السابق ص ٢٠٧ .

٤ - المرجع السابق ص ٢١١ .

٥ - المرجع السابق ص ٢٠٩ .

٦ - المرجع السابق .

٧ - Ismail R.al-Faruqi, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur : ABIM, 1980) p. 7.

- ٨ - المرجع السابق ص ٧ .
- ٩ - المرجع السابق ص ٢١ .
- ١٠ - المرجع السابق ص ١٠ .
- ١١ - المرجع السابق ص ١١ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ٢١ .
- ١٣ - المرجع السابق ص ٣٢ .
- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - المرجع السابق ص ٣٣ .
- ١٦ - المرجع السابق .
- ١٧ - المرجع السابق ص ٥٤ .
- ١٨ - المرجع السابق .

١٩ Stanley Brice Frost, "Foreward in Ismail Ragi al-Faruqi, 'Christian Ethics, (Montreal : McGill University Press, 1967) p.v.

٢٠ - حسب الاقتباس الوارد من M. Tariq Quraishi, *Ismail Al-Faruqi: An Enduring Legacy* (Plainfield, Ind.: The Muslim Student Association, 1987) p. 9.

٢١ - Ismail Ragi Al-Faruqi, *Tawhid : Its Implications for Thought and Life* (Kuala Lumpur : The International Institute of Islamic Thought, 1962), p. ii.

٢٢ - في فترة ثالثة من حياته ترجم الفاروقي وأشرف على تحرير كتابات محمد بن عبد الوهاب عن التوحيد *Sources of Islamic Thought : Three Epistles on Tawhid by Muhammad ibn Abd al-Wahhab* (Indianapolis : American Trust Publications, 1980); and *Sources of Islamic Thought : Kitab al-Tawhid* (London : I.I.F.S.O., 1980).

- ٢٣ - المرجع السابق ص ٧ .
- ٢٤ - المرجع السابق ص ٧ .
- ٢٥ - المرجع السابق ص ٧٣ .
- ٢٦ - المرجع السابق ص ١٦ .
- ٢٧ - المرجع السابق .

٢٨ John L. Esposito *Islam and Development : Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), Ismail R. al-Faruqi, ed., *Essays in Islamic and Comparative Studies, Islamic Thought and Culture, Triologue of The Abrahamic Faiths* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1982).

٢٩ - بالإضافة إلى كتاب *Christian Ethics* ، أنظر مثلا : "Islam and Christianity : Diatribe or Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies*, V, 1 (1968), 45-77; "Islam and Christianity : Problems and Perspectives", *The Word in The Third World*, ed. James F. Cotter (Washington-Cleveland : Corpus Books, 1968) pp. 159-81; *The Role of Islam in Global*

Interreligious Dependence", *Towards a Global Congress of the World's Religions*, ed. Warren Lewis (Barrytown, N.Y.: Unification Theological Seminary, 1980), pp. 19-38; and "Islam and Other Faiths", *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Middle East I*, ed. Graciela de la Lama (Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982), pp. 153-79.

Ismail Al-Faruqi, *Historical Aspects of The Religions of the World* (New York: The - 7 - Macmillan Co., 1975).

Ismail Al-Faruqi *Islamization of Knowledge* (Herndon, Va: International Institute - 31 of Islamic Thought, 1982) and "Islamizing the Social Sciences", Vol. XVI, No.2 *Studies in Islam*, (1979), 108-21.

الفصل السادس

سيد حسين نصر : المدافع عن المقدس وعن التقليد الإسلامى

جين / . سميث

إن قبولى الدعوة لعرض المساهمات العلمية التى قدمها سيد حسين نصر ليس منطلقه قسط أنه زميل وصديق لى منذ زمن طويل ، بل أيضا لأنتى أقدر غاية التقدير رؤيته وجديته فى تحليل الفكر الروحى الذى يمانى منه القطاع الأكبر من المجتمع المعاصر . حقا إننى باعتبارى غير مسلم تدرّب فى مدارس التعليم الغربى أمثل حتما الكثير من الاتجاه الذى ألزم حسين نصر الدفاع ضده ببساطة وحذر ، غير أننى أجد نفسى فى اتفاق حقيقى مع نصر من حيث شعوره الواضح بالانزعاج إزاء طريقة الإنسان الحديث (بنصر عبارته التى لا يفتأ يكررها) إذ يهجم على وجهه فى أرض شديدة الفطر ، ويبدو فى غالب الأحيان وقد ضل سبيله إلى المقدس . ومن ثم فلئننى - بقدر طاقتى على الاستجابة ، ونظرا لما أحمله من تقدير كبير لما يمثله نصر - أستطيع أن أقدم جانباً من العدالة بتحليل لأفكار رجل من أكثر المسلمين وضوحا ونفوذا ومكانة فى مجال التعليم والكتابة فى هذا البلد .

ولعل خير ما نستعمله به أن نبين كيف يرى نصر مهمته . إن رسالته الأساسية هى أن الإنسان الحديث ، فى بحثه عن زخرف الحداثة ، قد غلب عن بصره الجوهر الخالد . وأن من أفضل السبل لكى نصل سريعا إلى أفكاره أن نشير إلى أهم ما كان يعارضه ثم ما الذى دأب على تكذيبه ، حيث نجد من بين الموضوعات التى استهدفها تلك التى توصف بوجه عام بكلمة « نزعة » (ولتى هى صياغة حديثة العهد) مثل نزعة الحداثة والنزعة العلمانية ، والنزعة العقلانية ، ونزعة التطورية ، والنزعة الإنسانية والعادية والإمبريالية . ويعارض هذه النزعات بصفات مقابلة - حكيم وخالد وتقديوى ودائم وميتافيزيقى وعلى شكلثة الله - وبأسماء مقابلة - الدوام والمعرفة الروحية والوحدانية - واللتي تزلف بنية الدفاع عند نصر والأرض اللتي ينطلق منها فى المحاجلة .

يوضح نصر أن كتاباته تستهدف كلا من الغربيين والمسلمين الذين وقعوا تحت سطوة تأثير الغرب الحديث. ^(١) ومعنى هذا في أوضاع المستويات هو عرض المنظور الإسلامي التقليدي بشأن المسائل موضع الجدل الراهن ^(٢) ، وتوضيح الإسلام التقليدي لدى من لم يفهمه أو فقدوا الاتصال به . ويقول أحيانا إن ما يشغل باله كثيرا الشباب المسلم الذي هو نتاج النظام التعليمية الحديثة ^(٣) . وبصورة أكثر تحديدا نجد أن اهتمامه في بعض كتاباته منصب على توضيح للجوانب شبه المجهولة من الحياة الفكرية الشعبية ، والتي كثيرا ما يضمنها جهوده المتكررة لمعارضة تصور واضح في الدراسات الغربية ، مفاده أن الإسلام بدأ في الانهيار وللتحليل عقب غزو المغول . ويصف القول الذي مؤداه أن ثمة فراغا فكريا يفصل بين المسلمين للمحدثين وبين تراثهم ، بأنه وهم خطير ^(٤) . وهذه في رأيه نظرية ، بغضه من نمج الخيال ، توحى بأن العالم الإسلامي قد تحلل خلال الفترة من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر ^(٥) .

ويسود دراسات نصر لشغف بالمسمى وراء فهم أفضل للإسلام . ونرى هذا في سياق نقاش يتسم بقدر كبير من العمومية ، يتناول المنظور التقليدي مقابل نزعة الحداثة ، حيث يرى نصر أن مهمته هنا هي فضح لا مشروعية جميع النزعات المنهجية التي أشرنا إليها . ويعبر عن هذا قائلا : « إن ما هو غير مشروع ... هو المنظور العلماني ذاته الذي يقدر عادة بالمنهج التحليلي والنزعة التاريخية التي تعارض الميتافيزيقا والتمتالي ، وتسمى إلى اختزال الواقع ذاته إلى انعكاسه على سطح نهر الزمان الدافق » ^(٦) . وزاد في أكثر أعماله عمقا . وأنا أفكر هنا بوجه خاص في المحاضرات الرائعة التي ألقاها في جيفورد عام ١٩٨١ وصدرت في كتاب تحت عنوان « المعرفة والمقدس » . يوضح مهمته بأنها لا شيء غير قلب العملية التي التزم بها العقل العلماني للتأثير على التراث المقدس ، ومن ثم إحياء صفة للتسمية للمعرفة .

ويبدو أن نصر له هدف مزدوج في كتاباته ، قضيتان فكريتان متداخلتان ولكن متمايزتان على الرغم من ذلك . فهو من ناحية يقدم دفاعا قويا للحجة عن الإسلام ، ويكشف من ناحية أخرى عن رغبته العميقة في التحدث عن الحقائق الميتافيزيقية . ويكاد المرء يتصور أن نصر يمازج عن وعى في تفكيره بين شغلين من الجمهور - أولئك القادرين ، أو المهتمين بالفهم على مستوى واضح ، وأولئك الذين كرموا جهدهم للتعامل مع قضايا الحق والواقع على أسس أكثر عمقا .

ولا غرابة في أن نكتشف في كل كتابات حسين نصر ، بما في ذلك ما كتبه قبل أن يؤلف لندوارد سعيد مجلده ذائع الصيت الذي هاجم فيه الفكر الغربي ^(٧) ، أنه لا يفتأ يدين النهج الاستشراقي خالصة فيما يتطرق بأساليب الغرب في معالجة الإسلام . ويرى أن هيكل الإسلام في إجماله ، قد هاجمه ما يسميه « مدرسة الممستشرقين الغربيين ذات النفوذ القوي » ^(٨) . ويذكر من بين خطايا هؤلاء الباحثين أنهم ردوا التمايز بين السنة

والشيعة في الإسلام إلى أسباب سياسية فقط ، معتمدين في ذلك على « ما يسمى منهج ' النقد التاريخي ' » ، الذي يصور الإسلام في ضوء خافت لا يكشف عن دقائق التفاصيل خاصة عند مقارنته بمعالجة الأديان الأسبوية مثل الهندوكية والبودية ، ودراسة الإسلام دون إدراك لحقيقة مستويات الوعي الراقية ^(١) . ويرى في نفسه ناقداً للمستشرق الغربي وأنه ، بمعنى من المعاني ، يقلب اتجاه كل ما فعله المستشرقون إزاء جميع الأديان والثقافات الشرقية ^(٢) ، على الرغم من إصراره بأن هذا القلب لا يقوم على أساس نوع من ازدياد الغرب مما يبرر دعوى « الغروية » ^(٣) .

وأحد الواجبات التي تستهدفها هذه المهمة هو تحديد التحولات التي طرأت على تطور فكر نصر ، وتُعمل الأسباب المحتملة لهذه التحولات . وربما يكون هذا شهادة على هيمنة مفهوم الثبات وعدم القابلية للتغير في توجه نصر ، ولكن يصعب جداً الإشارة إلى اتجاهات جديدة هامة في تفكيره ، فهو متسق في موقفه الثابت الذي لا يفتأ يكرره دائماً وأبداً ، وهو أنه يشك بصورة أساسية في مفاهيم التغير والتقدم والتطور . بالطبع ثمة تحولات في مجال التركيز ، ويمكن للمرء أن يسجل تأثير أحدث كبرى معينة مثل الثورة الإيرانية (وإن وجب الاعتراف بأن استجابته للحكم الجديد في بلده يغلب عليها الصمت ، واضعاً في الاعتبار العواقب القاسية التي تعرض لها في حياته بسبب هذا الحدث) .

وفي ضوء ما تتميز به الحجج التي يسوقها نصر من انساق ، يبدو من الأفضل أن نلقي أولاً نظرة عجيلى على بعض التغيرات في مطلق التأكيد التي يمكن أن نلاحظها ثم نعود إلى نظرة شاملة تستوعب القضايا الفكرية التي لا يفتأ يستحدثها ويطورها . إذ يبدو أنه كان له في كتاباته المبكرة هدفان أساسيان ، وإن كانا غير مرتبطين ببعضهما بشكل واضح . الهدف الأول هو تقديم عروض فكرية أكاديمية لجوانب الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية إلى المثقف الغربي عموماً ، وغلب على هذه الكتابات الطابع القصصى بين الحين والآخر ^(٤) . بكثر مما حدث في أعماله اللاحقة . وللهدف الثاني هو كتابة نوع من الدفاع الإسلامى حيث يصف أساسيات الإسلام في صورها المثالية . وطبيعى أن نجد المثال الأول لهذا في كتابه الصادر عام ١٩٦٧ « المثل العليا وحقائق الإسلام » . ويتحدث فيه عن الإسلام دون الإشارة بانتظام إلى الإسلام « التقليدى » الذى يسود في كتاباته التالية ، شارحاً إياه للجمهور الغربى مع مناهضة للمسيحية .

ولعل أفضل وسيلة للتعبير عن التحول في مجال الاهتمام ، إذا كان ثمة تحول فعلاً ، هو أن نقول إنه كان يريد في المرحلة السابقة (قبل السبعينات) توضيح الإسلام للغرب الذى لم يفهمه (ولا يزال يسمى فهمه بصفة عامة) والدفاع عنه ضد هجمات المستشرقين وغيرهم . وأخيراً يتحول موضع الاهتمام تدريجياً إلى الهجوم على العلمانية الغربية التى يتزايد وعيه بقدرتها على تدمير البشرية . بل إن الإسلام أن يكتب له البقاء إذا ما ظل المملون تحت إغراء وغواية النزعات المذهبية الزائفة للغرب الحديث . وإذا

كان في كتاباته الأخيرة يوضح أن الإسلام التقليدي يوفر للبشرية بنية استوعاب المقدس ، فإن هذه الكتابات تضمنت نفمة خافتة جدا تفيد بأن « التقليدي » في الديانات الأخرى يتبع أيضا ذات الإمكانية . وحتى نزيد الأمر تبسيطا نقول إنه بينما كانت كتاباته الأولى تضع الإسلام والمسيحية جنبا إلى جنب ، نجد كتاباته في منتصف السبعينات تركز أساسا على مناقشة التقليدي للحديث وضرورة التسليم بالطبيعة الزلزلة للعالماني مما يوجب وضع تصور جديد لدينومة المقدس . وترتكز جميع كتاباته على إيمان كامل بأن الإسلام ، الذي أرفقه فيما بعد بصفة التقليدي ، هو الوسيلة الكاملة لبلوغ هذا الهدف .

ولم يكف نصر ، منذ الثورة الإيرانية فصاعدا ، عن الإشارة في كتاباته بصورة متزايدة بلطراد إلى أخطار أولئك الذين يتكلمون زيفا موقف التقليديين . ويقول في كتابه « المعرفة ، والمقدس ، ليس كل ما هو غير تقليدي مناهضا للتقليدي . » إذ ثمة فئة ثالثة هي فئة الادعاء بالتقليد أو للمضادة للتقليد ، وهي فئة شرعت في أداء دور متزايد لها في العالم الحديث ، (١٣) ونراه في واحد من أحدث كتبه وهو كتاب « الإسلام التقليدي في العالم الحديث ، الصادر عام ١٩٨٧ يبدأ في التمييز بأكبر قدر من الوضوح بين ما يراه الأنماط الغالبة في الإسلام ، أو التوجهات الملتزمة بقواعد الإسلام والمالدة اليوم . (١٤) وأول وأوضح قوة يستهدفها بهجومه هي النزعة الأصولية . ويحدد مواقعها في بلدان مختلفة ، ويعرب عن قلقه خاصة إزاء الأصولية في إيران ، بسبب وجود عناصر معينة تمثل بحق خطرا مثيرا للمخبرة يحكي الإسلام التقليدي (١٥) إن كلا من التقليديين والأصوليين قد يتفقون في قبول القرآن والحديث ، ولكن ثمة خلافات عميقة (ويذكر هنا أهمية البعد القائم على حكمة العقل عند التقليديين) . ولعل ما هو أبلى دلالة ، أن الأصوليين حين يشبهون الحداثة علانية فيُتهم بقبول بعضها من أهم مبادئها الأساسية . ويحدد فرعين معاصرين آخرين للإسلام هما الحداثة (عدو متواتر) والاشتراكية الإسلامية أو الماركسية (عدو لنود حديث العهد نميبا ويصفه بالمهينة) . (١٦) وهذان يستثيران العداوة ضد الإسلام التقليدي الذي يدافع عنه نصر بداب ، ويأسف لأن هذا التصور أغلظته الدراسات التحليلية في الغرب التي تعرضت للعالم الإسلامي .

وثمة قضية فكرية تتكرر باستمرار عند نصر ألا وهي اقتناعه بأن العالم الإسلامي عليه أن يتعلم من أخطاء الغرب . ويتهم المسلمين بالتقاعس عن انتقاد الخطأ في الغرب مؤكدا ضرورة أن يكون الغرب حالة دراسية لتبيان ما يتعين تجنبه . (١٧) ويلحظ أن أشد الأمور مكرًا بين المسلمين هو ميل البعض ليس فقط لأن يسقطوا قريسة لما هو غريب ، بل وأن يتبنوا أيديولوجية غريبة ثم يرددونها بصفتها « إسلامية » . (١٨)

وثمة لعبة ساقدة في بلدنا في هذه الأيام تتمثل في الإرداف الخلفي لعبارات إنجليزية تتألف من كلمتين متناقضتين منطقيا مثل قولنا : « الصعود إلى الهاوية » أو « النظم إلى

الخلف ، . وعلى الرغم من أن نصر لم يستخدم المصطلح إلا أنه من الواضح أنه يعتبر مفاهيم مثل الحداثة الإسلامية أو النزعة الإصلاحية الإسلامية هي في جوهرها ضرب من الإدراك الخلفي الذي يجمع بين كلمتين متناقضتين منطقياً . وفي رأيه أن الحركات المائدة في العالم الإسلامي المعاصر هي حركات شاذة تماماً ، قیاما إلى المقدمة المنطقية التي تقضى بأنه ، يجب على البشرى أن يتوافق مع الإلهى وليس الإلهى مع البشرى ، . وواقع الحال أنه يصف العقيدة الحديثة (العقلية الغربية) بأنها بوجه عام شذوذ فى التاريخ .^(١٩) وأن الملاذ الوحيد للمسلمين هو أن يستخدموا ما يسميه « سيف التمييز » وأن يشرعوا فى نوع من « تحطيم الأوثان الفكرية » فى محاولة لإزالة الأصنام من فوق مسرح الأحداث المعاصر .^(٢٠)

ويرى أن أحد الأسباب الرئيسية فى المشكلات التي يعاني منها الإنسان الغربى الحديث هو اعتماده المفرط على النزعة العقلانية . وليس معنى هذا إنكار أهمية العقل البشرى أو نفى الفهم الإسلامى للإنسان ككائن عاقل ، أو نفى المعرفة كوسيلة مباشرة للخلاص ، إنما المقصود تأكيد حقيقة أن العقل قاصر .^(٢١) وغاية المطاف بالنسبة لخطر النزعة العقلانية هو ما يتجلى فى مصير المسيحية الغربية . إذ تنقذ الناس مباشرة إلى ما يسميه الفصل الحتمى بين الإيمان والعقل . وها هي القدرات العقلية للإنسان الغربى وقد انفصلت بشكل ما عن كل ما يهيئ الاستقرار والثبات الذي يحدده نصر بأنه المحسوس الفكرى والوحى .^(٢٢)

الاستقرار والثبات - ربما هما الجوهر الحقيقي لموقف نصر ، وهما يؤكدان معارضته للتغير أو الإصلاح أو أى شيء قد بنى بالإنسان عما يسميه « رؤية الموضوعى » ، والمتعالى والمبادئ الإسلامية الخالدة . إذ أن هذه وحدها هي القادرة على أن تهيبه للإنسان إمكانية الحكم من زاوية إسلامية ، سواء أكان يتعلق بالحكم بشكل خاص من أشكال النشاط أو حقبة فى تاريخ المجتمع البشرى لبيان ما اعتوره من انهيار أو انحراف أو بحث يحمل خصائص للنهضة الحقيقية ،^(٢٣) ولهذا فإن مهمة للمجدد مختلفة عن مهمة المصلح . وكثيرا ما يؤكد أن من الأفضل وصف المصلح بأنه مضد .^(٢٤)

وفى مقال له من نوع القصص الدينى نشره فى عام ١٩٨١ تحت عنوان « التقدم والتطور : تقييم جديد من منظور تقليدى » يعرض تلخيصا لكثير من حججه الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع . وفيه يعود ليتحدى من جديد أعداءه التقدمى وهم التقدم ومذاهب العقلانية والمادية والأمبريالية والحداثيّة ، ويركز بخاصة على النزعة التطورية . ويقول : « ربما لن نجد أبنیولوجية حديثة مثل فكرة التقدم التي اقترنت فيما بعد بالتطورية ، قد لعبت دورا بهذا القدر من الضخامة كبديل للدين وكعقيدة دينية زائفة تستهوى البشر » .^(٢٥) وهى له هذا فرصة جديدة لإطلاق النار على الماركسية التي

يصفها بأنها لُشد الأيديولوجيات الغربية تزمناً والتي تركز على تنمية تقدم البشرية . ويعرض للوضع المقابل للإسلام قتلًا إن الكمال في الإسلام قرين ، النشأة الأولى ، . وهكذا يحدد النبي بأنه كمال البشر ، والمدينة كمال المجتمعات (٢٧)

والملاحظ أن اهتمامات نصر القوية بالعلم وأهمية الطبيعة قلنته إلى شن حرب صليبية ضد مفهوم التطور في نطاق البيولوجيا . ويكر إخفاق العلم الحديث وعجزه عن أن يقدم أية حالة معملية تثبت تحول نوع من أنواع الكائنات الحية إلى نوع آخر ، وينحى باللائمة على المصدر الحديث الذي يبلغ في تقديره للنظرة التطورية ، ويراه مسئولاً عن الفضل في التمييز بين الوقائع العلمية والفروض الفلسفية الأساسية . ويؤكد أن بنية الواقع غير متغيرة وإنما المتغير هو رؤية الإنسان وإدراكه للواقع (٢٨) . أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة الغربية افترضت الإحساس بثبات الأشياء ، ومن ثم ردت الواقع إلى عملية وقتية وصفتها بأنها إسقاط الطابع القسيمي عن المعرفة وفقدان الحس بالمقدس (٢٩)

وهذا فقدان هو الذي أفضى بالإنسان الحديث إلى الشعور بضرورة الاختيار ما بين نزعة للخلق أو النظرية الدارونية عن التطور . وحيث وقع الإنسان أسير بدليلين هما الخلق من عدم ، وعالم في حالة تغير مستمر وصيرورة دائمة لذا ، كما يؤكد نصر ، فقدت الحداثة صلتها بالمبدأ الميتافيزيقي عن كينونة الإنسان في الإلهي ، وأنه مر عبر مراحل ومستويات كثيرة من الوجود قبل ميلاده على الأرض . ومثل هذا المبدأ لا يتعارض مع عالم الواقع العلمي ما دام أنه يقبل فكرة مستويات الوجود المتعددة . ويؤكد أن النظرية للتطورية الحديثة بإجمالها إنما هي محاولة يائسة لإبدال أسباب أفتية مادية في عالم أحادي البعد لتفسير نتائج ترجع أسبابها إلى مستويات أخرى من الواقع ، أي إلى أبعاد الوجود الرأسية ، (٣٠)

وينزع القدر الأكبر من الفكر الإسلامي المعاصر إلى تحديد تصور متجدد لمفهوم الحرية الإنسانية مقترنة بفكرة التقدم المطرد في اتجاه الكمال (٣١) . وعلى الرغم من أن نصر يرفض فكرة التقدم ما دامت تتقبل التطور والتغير ضمناً ، إلا أنه مع ذلك يؤكد فهما محدداً للحرية الإنسانية . ويبدو أنه عند مستوى معين يدافع عن حقيقة حرية الاختيار باعتبارها تحقيقاً لإمكانات إنسانية في الفهم الإسلامي ، ومن حيث هي دفاع عن الإسلام كدين لا يقع أسير شرك للحمية أو التقدير (٣٢) . ويبدو واضحا على مستوى آخر أن الحرية الإنسانية جوهرية لفهم الميتافيزيقي للطبيعة الانسانية .

وهنا يمايز مرة أخرى بين المطلق والنسبي . إذ على الرغم من أن الله هو فقط المطلق ومن ثم له وحدة الحرية المطلقة ، إلا أن حرية الإنسان ، وهي حقيقة ، تعتبر نسبية . ويعبر نصر عن هذا بلفظه قتلًا : « حرية الإنسان حقيقة واقعة شأن الإنسان ذاته . ولكنه ليس حراً بمعنى الاستقلال عن » الإرادة الإلهية ، بنفس القدر الذي تتعبد فيه حريته عند انفصاله وجوديا عن الله ... والانتقال من النسبي في اتجاه المطلق يعني

فى وقت واحد فقدان حرية العيش فى خطأ ، واكتساب الحرية من استبداد جميع المحددات النفسية المادية التى تسجن الروح وتخنقها . (٣٦) أو كما يقول هو فى سياق آخر : الحرية الخالصة تخص الله وحده ، ومن ثم فبقدر ما يكون وجودنا نكون أحرارا . (٣٧)

ويخصص نصر فصلا عن مفهوم الحرية فى كتابه « الحياة والفكر فى الإسلام » حيث يناقش فيه هذه القضية حسبما فهمها فقهاء التشريع والإلهيات والفلاسفة والصوفيون فى الإسلام ، مع بيان أن الغربيين يدركون الحرية فى سياق العمل ، بينما التقليدى يفهم من الحرية أن يكون موجودا . ويغد من النقاش كفرصة لتأكيد للشريعة كمؤسسة تحد من الحريات الخارجية ، وإن كان فى المقابل تضيف على الحياة الإنسانية قدسية من شأنها أن توفر فى نهاية الأمر قدرا أكبر من الحرية الباطنية . (٣٨) بيد أنه يرى أن مدارس الفكر الفلسفية والصوفية هى التى أدركت حقا المعنى الأساسى للحرية على نحو ما يوضح هو فى كثير من مقالاته الأخرى . فالحرية حسب هذا الفهم هى التفرغ المطلق للفردية ، والهدف الأساسى من طريق الصوفية هو تهبة ، أو الوصول إلى ، وحدة الفرد فى الكل . وهنا يفقد التنمى وجوده فى المطلق الذى هو وحده الحرية الكاملة .

ويقضى نصر قدرا كبيرا من وقته يندب قدر المسيحية إذ فقدت اتصالها بمنظورها التقليدى . وينزع إلى أن يكون تقييمه الشامل للكاتوليكية أكثر إيجابية منه للبروتستانتية . ويرجع جزء من هذا لكون ريب إلى شعوره بأن الكاثوليكية لم تهتم كثيرا عن المنظور التقليدى الأصلى للمسيحية . ويرى نصر أن المسيحية عمدت على مدى تاريخها الذى يصل إلى ألفى عام إلى تأكيد بعدها العقلى الذى يعبر عنه مفهوم العقل ، « اللوجوس » ، وإن ضاع بعد ذلك بسبب علمنة المعرفة (٣٩) . إذ عندما نظرت المسيحية إلى المسيح باعتباره « اللوجوس الموجود أبدا » وليس مجرد شخصية تاريخية فقد ظل ، فى رأى نصر ، بعد التجسد الإلهى باقيا على حاله دون تغيير . ولكن حيث إن « مستويات الوجود للعائقة للحس بدأت تفقد واقعيتهما بالنسبة للإنسان الغربى ، وأصبحت المسيحية رهن حدث تاريخى ، فإن التاريخ ذاته أصبح مخصصا بدلالة جوهرية تؤثر على الحقيقة من حيث هى كذلك . » (٤٠) ويأسف بوجه خاص لما انتهى إليه الوضع باختفاء أممية مريم فى الشعائر والمبادئ الأساسية للكنيسة نتيجة رواج النظرة العلمية إلى العالم . (٤١)

ولا يجد نصر فى البروتستانتية ما يدافع عنه إلا القليل إذ يراها تجسد للكثير مما يستأهل المعارضة فيما يتعلق بالنهج العقلانى الحديث . ويرى أن أسوأ ما فيها بوجه خاص هو الأخلاق البروتستانتية التى تحدد للعمل كقيمة فى ذاته وهو ما يؤكد لقرائه أنه غير صحيح فى الإسلام التقليدى . (٤٢) ويرى أن هذا الربط بين النشاط الاقتصادى وبين الفضيلة الأخلاقية إنما هو قرين ظهور الرأسمالية ومفهوم التقدم المادى . (٤٣)

ويكشف نصر فى مواضع عديدة من كتاباته عن آفته وإحاطته بالفلسفة وعلم النفس

وفقه الآلهيات في الغرب . وكثيرا ما يستهدف نقده قهواء الآلهيات للمسيحيين الذين أساءوا فهم ، أو أضلوا ، حسب رأيه ، التعاليم المسيحية الحقنة عن الطبيعة وعن علاقة الإنسان بها . ولهذا فقد كرس مقالته « التعارض بين الإنسان والطبيعة والأزمة الروحية للإنسان الحديث » ليعرب عن قلقه العميق إزاء ما يراه تدمير للتوازن الأسامي بين الإنسانية والطبيعة من خلال محاولات الإنسان قهر الطبيعة والمسيطرة عليها . ويشير في مقالة أخرى إلى « الاستلاب الكامل للإنسان من بيئته الطبيعية » ، ويرى أن هذا نتيجة « الإطلاق العذواني للطاقة الإنسانية بهدف نهب واغتصاب الطبيعة دون تمييز » .^(٤٠)

إن علوم الطبيعة قد صيغت بصيغة علمانية ، وإن ما ترتب على ذلك من تدمير للتوازن إنما جاء كنتيجة مباشرة لتدمير للتناغم بين ما هو بشري وما هو إلهي .^(٤١) ويؤكد من جديد أن هذا مرتبط بالانغزال الميتافيزيقي إلى فلسفة عقلانية . ويعود ليركز اهتمامه على المسيحية ويقول إن الرؤية الروحية للطبيعة القائمة على مبادئ ميتافيزيقية وعلى جانب كبير من الفهم التقليدي للمسيحية ، بتعين إحيلها من جديد في هذا التراث وإلا فإن النتائج ستكون كارثة . ومن ثم فإنه يلقى باللوم على قهواء اللاهوت والفلاسفة الغربيين باعتبارهم مسئولين عن الأزمة الراهنة وإن لم يكونوا السبب الوحيد .^(٤٢)

وعندما نصر الإنسان الحديث باستخدام تصوره للجوانب المتغيرة أبداً للطبيعة كمبرر للمطالبة بالتغيير وملازمة المؤسسات الاجتماعية والميسمية والدينية ، فلا بد أن تشمل هذه الحجج على التقابل الحتمي بين التغيير والاستقرار . ويؤكد في معرض دفاعه عن انتظام الطبيعة أنه « بسبب أن عقيدة الإنسان فقدت مرساتها مع الدائم وأضحيت هي ذاتها نهراً سريع الجريان من الأفكار والصور المتغيرة أبداً ، فقد أصبح الإنسان لا يرى سوى التغيير فقط في الطبيعة » .^(٤٣) ويلاحظ نصر أن الإنسان الحديث بات يدرك بالفعل أزمة الروحية العميقة من خلال انتباهه اليقظ إلى الأزمة الواضحة في البيئة الطبيعية .^(٤٤) ويرى أن العلم الحديث قائم على التشك وعلى فلسفة التغيير وعدم الثبات ، ولهذا بات جديراً بأن تطلق عليه اسم العلم العلماني ، ويفتقر بسبب ذلك إلى المناظير الحاسمة للمعرفة الأسامي وهي معرفة المقدس .^(٤٥)

وفي مقابل هذا التشخيص للحالة المحزنة للحدائق يقدم نصر النظرة المسلمة عن الإنسان والطبيعة ، وهي نظرة تعي منظور الزمن ابتداء من خلق الكون إلى دماره يوم القيامة علاوة على الأحوال للمناخية والجغرافية وغيرها التي تميز للتاريخ الطبيعي . إن المسلم التقليدي يعرف علاقة عالم النباتات والحيوانات بحياته هو وكيف يتداخل الأرضي والسموي ليشكلا معا تاريخاً مقدماً بحيث لا يكون للتاريخ البشري إلا جزءاً منه .^(٤٦) ويقول « ولهذا السبب يستطيع الإنسان ، حتى في هذا العالم ، أن ينتقل إلى الشاطئ الآخر من الوجود ليتخذ موقفه في عالم المقدس ويرى الطبيعة ذاتها مشربة بالنعمة الإلهية » .^(٤٧)

هذا المنظور هو في حقيقته نظرة العلم المقدس ، أى نقوض العلم العلماني الحديث ، إذ يرى نصر أن المعرفة المقدسة هي جوهر الوحي من لدن الله . ويتضافر الوحي والحدس الفكري مما يحفز المعرفة أو العلم الحضوري الذي هو ذاته معرفة بالحقيقة القصوى . وهنا يعارض مرة أخرى هذا الفهم لدور العقل الذي ضل سبيله حين أكد عقلانية العصر الحديث . إن الإنسان يحصل على المعرفة من خلال الجمع بين الحدس والوحي لا لأنه يفرض عقليا مقولات يفهم من خلالها ما يدركه ، بل لأن الوحي حقيقة ، والمعرفة كينونة^(٤٨) . لقد أتى حين من الدهر كان فيه كل إنسان نبيا ، وكان العقل البشري يعمل على نحو يبسر لصلابه معرفة مباشرة بالمقدس . ولكن نظرا لأننا ابتعدنا عن هذا الوضع البدائي فلننا أصبحنا بحاجة إلى مساعدة في استخدام مواهبنا الإلهية وهي مساعدة تأتيها في صورة وحي^(٤٩) .

لقد لاحظنا في مناسبات عديدة أن نصر إذا كان يمد في بعض الأحيان فيما يبدو إلى وضع الإسلام مناهضا للمسيحية ، إلا أن المقابلة السائدة عنده هي المقابلة بين التقليدي (التي يمثلها الإسلام بوضوح بالنسبة له) وبين الحديث (وتمثله تجديدا في كتاباته المسيحية الحديثة بصفة عامة والبروتستانتية بصفة خاصة) . ولكن ما الذي تتمحور عنه هذه التمايزات عندما تنتهي إلى أرفاهه عن الإسلام في سياق الأدیان العالمية الأخرى ؟

يبين واضحا أن نصر يثني على أعمال فريتشوف شون وآخرين من المؤمنين بالوحدة المتعالية للإديان ، إذ يرى أن مقولة « التقليدي » هي في نهاية المطاف مقولة شاملة جامعة . بيد أنه لا يفيد مما يمكن اعتباره نوعا من النظرة التوفيقية للمعتقد الدينية . فكل عقيدة دينية تدرك الحقيقة على نحو متمايز غير أنها تظل هي ذات الحقيقة . ومن هنا يقول نصر « أن يحيا المرء أى عقيدة دينية بمعناها الكامل فكأنما اشتملت حياته بذلك على العقائد الدينية جميعها . وإن يكون هناك بعد ذلك ما هو أكثر ضررا وعبثا من خلق نزعة توفيقية بين الأديان المختلفة بزعم الدعوة إلى الشمولية . ذلك لأن المرء في هذه الحالة لا يعمل في الحقيقة إلا على تدمير الأشكال الموحى بها وهي القدرة وحدها على جعل ربط للنسبي « بالمطلق » ، أى الإنسان بالله ، أمرا ممكنا »^(٥٠) .

وتمثل أهمية التخصيص قضية فكرية سائدة في كتابات نصر . ففي مؤتمر أقيم مؤخرا في مدرسة الآلهيات في هارفارد حيث علق نصر على ملاحظات هانز كونج فيما يخص بالحوار ، حكى نصر عن رد أحد أصدقائه المسيحيين على الحركة المسكونية الراهنة فقال : « هنا نضم صفوفنا معا ونلّف حول شعار : لينها القوى المناهضة للمسكونية في العالم اتحدى » . وانهى إلى القول بأن أى حوار لا قيمة له في نظر الله إذا ما ضحى في سبيل المنفعة بما كُشف عنه الوحي تخصيصا في كل دين^(٥١) . إن الفن المقدس الذي أفضى في الحديث عنه في دراسته « للفن الإسلامي والروحانية » إنما

نشأ تحديدا في سياق وحى خاص ، وتتمثل فيه عبقرية هذه الخصوصية .^(٥٦) بل إن الحكمة الخالدة التي عمد نصر إلى تبسيورها تفسيرا ضائعا ، والتي تمثل لب كل وحى ، يتعين ألا تكون نزومة لتجنب العبقرية الروحية المميزة لكل خصوصية . ذلك أن كل واحدة منها إنما هي ملامعة للتقليد الأولى مع قطاع محدد للإنسانية ، ومييلة ينجلى من خلالها الإلهي على مستوى الإنساني .^(٥٧)

ونقرأ فصلا شديدا الأهمية بعنوان « الإسلام والمقابلة بين الأديان » ضمن كتابه « مقالات صوفية » ، يدفع فيه نصر بأن الإنسان التقليدي يرى الأديان الأخرى عوالم غريبة . ونظرا لأن التوجه التقليدي كان هو المائد في الأزمنة الأولى ، فلم تكن ثمة حاجة إلى الانتقال إلى دلول هذه العوالم . ولكن بسبب أوضاع العالم الحديث ، حيث تحطمت حدود كل من عالم الأفلاك وعالم الأديان ، فقد وجد الإنسان نفسه بفتة في مواجهة معضلة الاعتراف بصواب تراثه التقليدي الخاص ، في الوقت الذي يحاول فيه الانفتاح على حقائق كشفت عنها تراث تقليدي آخر .^(٥٨) ويشير إلى الحجة الحديثة التي ترى أن تمدد الأشكال الدينية ينفي صواب جميع الأديان ، فيؤكد أن الحفاظ على الدين ذاته يوجب اليوم بالضرورة دراسة العقائد الأخرى .^(٥٩) ويستنتج ، كما يفعل غالبا ، أن الصوفيين هم القادرون على كشف الخلفية للميتافيزيقية التي يمكن في ضوئها فهم الأشكال الخاصة ، ثم يعود ليشير إلى الوحدة الباطنية للأديان . وإذ ينكر سطحية النهج التلغفي فإنه يؤكد ما يسميه القلب أو المحور ، الذي تلتقي عنده جميع الشعاعات ، والغاية التي تنتهي إليها جميع السبل .^(٦٠) وهذه الرؤية للمحور هي وحدها القادرة على أن تبسر لنا حوارا ذا مغزى بين الأديان .^(٦١)

هذه نظرة عامة شاملة للقضايا الفكرية المتباينة التي تمتزج معا في جميع كتابات حسين نصر . وطبيعي أن من المستحيل في مثل هذا العرض الموجز أن نوفى كل الموضوعات التي يعالجها نصر حقها . ذلك أن علمه الواسع هيا له إمكانية الغوص في موضوعات كثيرة هامة . وإن الاطلاع على كتبه يقتضى من المرء تعلّما كلاسيكيا غنيا . وأود قبل أن أختم هذه الدراسة الموجزة عن فكر نصر أن أبرز بضع قضايا فكرية رئيسية أولاهما نصر اهتماما خلاصا في كل كتاباته .

الفن والعمارة . كما أشرنا سابقا فإن كتابه الأخير « الفن الإسلامي والروحانية » خصصه كله لدراسة الفن الكلاسيكي الذي يشتمل على العمارة وخط الكتابة والميتافيزيقا والمنطق والشعر والموسيقى والفنون التشكيلية . ويوحى العنوان بالتوجه الذي يقدم في ضوئه عرضه . (وقد مهد لتطویر هذه الموضوعات في كثير من المناسبات السابقة على هذا الكتاب) . وحيث إنه يصف عصرنا بأنه عصر أزمة ناجمة عن المدائة العلمانية ، فإنه يدفع بأنه ما لم يحدث شيء عاصف فوراً الآن فإن خطرا جسيما يهدد بأن نفقد سبل الوصول إلى هذه الأشكال الفنية جميعها على اختلافها ، مثلما نفقد الثابت الخالد الذي نبغاه من خلالها .^(٦٢)

وكم من مرة عمد إلى توسيع فكرته المعبرة عن قلقه إزاء العمارة المعاصرة في العالم الإسلامي التي يعتبرها صورة زائفة ، بل وعلى الرغم من وجهاتها ، ليست إسلامية على الإطلاق . ويصف بنوع من الحنين إلى الماضي ، العمارة الكلاسيكية للمدينة فيقول : « إن نعمة من نعم القرآن وروح النبي تحيط بكل المدينة وكأن نداء المصلين يمرى في كل فرجة من السلحة المعمارية أو شأبيب الرحمة تتساقط من السماء على سطح كل مبنى من المباني ... » (٩٠) لقد فقد أغلب المسلمين اتصالهم بهذا الملوك ويرغبون ، شأن أبناء الغرب ، في مضاهاة مدن الغرب في تحد للطبيعة وتنافس مع إيقاعاتها واستغلالا لمواردها .

أنوار الجنس والأسرة . يردد نصر في كتابه « المال العليا والحلق » المنشور عام ١٩٦٧ بعض القضايا الفكرية المتعلقة بهذا الموضوع الذي شغل الكثيرين من الكتاب المسلمين على مدى العقود الأخيرة . ويدافع عن نظام تعدد الزوجات مؤكدا أن « الأسرة التقليدية هي كذلك وحدة الاستقرار في المجتمع ، وأن الزوجات الأربع اللائي يستطوع الرجل المسلم الزواج منهن مثلن كمثل الجوانب الأربعة للكعبة ، إذ يرمز إلى الاستقرار والثبات » (٩١) . ويصف الإسلام بأنه منكر وأبوى ، ويشير إلى أعمال التمرد من جانب المرأة المسلمة الحديثة ضد بنية الأسرة المسلمة التقليدية ويصفها بأنها بالفعل تمرد ضد أربعة عشر قرنا من الإسلام ذاته .

وشمة فصل يتعذر قبوله بوجه خاص من قبل الحركات النسائية الغربية وبعض المنظمات المعاصرة . يحدد هذا الفصل دور وواجب المرأة المسلمة على النحو المبين في تعاليم الإسلام « بأن هذا قدرها المفروض عليها » . وقال فيه إن « قبول المرأة لهذا الدور ليس فقط التزاما بالخضوع لإرادة الإله بل إنه قد يفضي بها إلى حالات روحية من « الفقر » إلى الله و « الغناء » في الله ، الأمر غير المتاح عادة للمرأة بسبب الطبيعة للنشيط لدورها الأسرى المحدد لها » (٩٢)

وعلى الرغم من أن دفاعه البلاغي قد خفت حدته قليلا في بعض كتاباته التالية إلا أن موقفه هذا لم يتغير بشكل واضح . ونراه في كتابه « الإسلام التقليدي » في فصل بعنوان « الذكر والأنثى من منظور إسلامي » يؤكد العلاقة التكاملية بين الذكر والأنثى على النحو الذي حددته المبادئ الأساسية الميتافيزيقية الحاكمة للطبيعة البشرية . إذ يبين على المسلمين أن يحذروا البدع التي تدمر التعاليم الخالدة للإسلام . ولكنه يقدم تنازلا من تنازلاته المتلاحقة جدا ، ويتمثل في اللغة غير المحددة الجنس (« استخدام كلمة إنسان بمعنى الكائن البشري أيا كان نوع جنسه ») (٩٣) هذا مع اعترافه بأن مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة خالية من التعقيد . « وأن حجاب التجلي التكني أو حجاب الغيب الإسلامي من شأنه أن يجعل العلاقة بين الجنسين نوعا من التكافؤ التقاضي » (٩٤)

ويشدد على نقطة قد يتعذر فهمها على الغربيين المحدثين ، حين يقول : « إن الهدف من منظور إسلامي ليس جعل كل أبرء سعيًا أو راضيًا ، وهو في جميع الأحوال أمر مستحيل في الفهم للقرآن للعدو . وإنما الهدف هو خلق أقصى درجة من التناغم والتوازن يمكن تحقيقها عن طريق التركيز لا على الفرد بل على الجماعة والمجتمع والوحدة الأسرية » .^(٩٤)

وأهم نقطة في كل هذا النقاش عند نصر ، والتي يمكن تفسيرها بأنها الخطر المطلق من جانب أولئك الراغبين عن قبول منظوره الفكري ، هي طمس مظاهر التمييز بين الذكر والأنثى على نحو ما يجري في الغرب الحديث ، وما يترتب على هذا من فوضى تصيب النظام الاجتماعي ومن ثم زوال إمكانية التطور الروحي للجنس الآخر . إن المبدأ الوحيد للوصول الرجل والمرأة إلى الله هو بقاء كل منهما صادقًا مع صورته وقرنه الذين خلقهما الله لكل منهما .^(٩٥) بيد أنه وإن لم يقل ذلك تخصيصًا فإن المعنى المتضمن في ذلك هو أن هذه التأملات تخص نطلق للكافة ، أما على مستوى الخاصة فإن مظاهر التمييز بين الجنسين - مثل التمييز في خصوصيات التقاليد الدينية المختلفة - تختفي . ويقول في هذا ، لكي نفهم طبيعة التمايز بين الذكر والأنثى في الجنس البشري ، ولكي نقرأ الصفات الإيجابية التي يكشف عنها كل من الجنسين يلزم أن نتهاى لنا بصيرة أكبر ننفذ بها إلى طبيعة ذلك الوجود الخنثوي الذي يحمل كل من الذكر والأنثى واقعته الحقيقي في قلب وجوده » .^(٩٦)

الجهاد . في رده على الأسئلة التي تتكرر دائما ، وللتفسيرات العامة الخاطئة من جانب الغربيين الذين ينتقدون مفهوم « الحرب المقدسة » ، نرى نصر يبذل جهداً مضنياً في مواضع عديدة لتقديم تفسير صحيح . وإذ يشير إلى أن المسيحيين استخدموا السيف طوال التاريخ بقدر ما استخدمه المسلمون ، يوضح الفارق بينهما بقوله إن الإسلام وإن كان شرع الحرب إلا أنه ، على نقيض المسيحية ، قيدها عملياً . ويلاحظ أن الحرب جزء من طبيعة الأشياء ، وأن الإسلام يعترف بذلك ويهيئ السبل للتحكم فيها عن طريق التشريع .^(٩٧) (هنا ما يدعونا إلى ملاحظة أن نصر على الرغم من توجهه التقليدي ، يستخدم أحدث أسلوب في التعبير عن الإسلام كأنه شيء معقد إذ يجعل الإسلام ، وليس الله ، موضوع هذا التشريع والباديء به) .

ويعمل نصر على تعميق هذه الفكرة في كتاب « الإسلام التقليدي » الذي أختار للفصل الأول فيه عنوان « الدلالة الروحية للجهاد » . ويشدد هنا على فكرة التوازن التي يمثل تحقيقها بين بني الإنسان « انعكاس الأرضي للعلاقة الإلهية والشرط الضروري للمسلم في النطاق البشري » .^(٩٨) ويستلزم الحفاظ على التوازن تنفيذ الجهاد عند كل نقطة سواء داخل الفرد أم في الحياة للعامة المشتركة . ويميز نصر ، شأن كثيرين آخرين ، بين الجوانب الباطنية والظاهرية لهذه المجاهدة أو التضال الذي يفيد على المستويين باعتباره عامل تنبيه ينبه بنو الإنسان إلى الحقيقة الإلهية التي هي مصدر وعينا .^(٩٩)

التعليم . تتضمن جميع كتابات نصر نداء ضميتها وصريها من أجل إعادة التعليم إلى معايير التقليدية . ويؤكد مرارا وتكرارا قيم التعليم الإسلامي للتقليد مع التشديد على أهمية الأشكال التقليدية للفلسفة والعلوم . ويأسف لهذه الفوضى الضاربة ألسانها في التعليم اليوم في كل أنحاء العالم الإسلامي تقريبا . ويشير في لحظة نقدية نادرة ينتقد فيها التقليد إلى أن ثمة مظاهر قصور سائدة في نظام المدرسة . إلا أنه على الرغم من هذا يمتدح هذا النظام ، ليس فقط لأنه مستقر للعلوم الإسلامية للتقليدية بل وأيضا لأنه النموذج بالنسبة لأي نظم تعليمي ينشد للتكامل مع الثقافة الإسلامية في أي مجلى جغرافى .(٧٠)

والملاحظ أن اهتمامه بالتعليم ليس مجرد اهتمام نظرى أو جدلى فصعب ، ذلك أنه في إسهاماته في إصدار مجلدات من نوع « الفلسفة والأدب والفنون الجميلة » وهى جزء من سلسلة تعليم إسلامية ، نراه يؤكد بوضوح أن اهتمامه المباشر هو للعمل على مستوى الكفاية بشأن قضايا تخطيط التعليم وتطوير مناهج تدريب المعلمين . وهذا عمل إسلامى قلبا وقالبلا لا تحفز الضرورة إلى الدفاع عن النظام الإسلامى أمام جمهور غريب ، هذا على الرغم من أنه استهدف كذلك هؤلاء المسلمين ممن يرجح أنهم واقعون تحت تأثير النزعة الغربية العلمانية ولذا فقدوا اتصالهم بقيم التعليم التقليدى .

الصوفية . قد لا يكون من الملائم تماما أن نضيف الصوفية إلى مجموعة الملاحظات التى تتأهل اهتماما خالصا ، ذلك لأن الاهتمام بالصوفية يسود كل صفحات كتب نصر على نحو يفوق كثيرا الأفكار الأخرى التى ناقشناها هنا . بيد أننى أريد أن أضيف هذا هنا كوسيلة لتأكيد أهمية المملك الصوفى عند حسين نصر سواء من حيث مجلاء التاريخي في كتابات الشعراء والفلاسفة الذين التزموا مملكة لهم ، ومن حيث الاعتراف به كتعبير خاص عن الإسلام التقليدى . فالصوفية تقيد من ناحية كمرأة تعكس بعضا من اهتماماته الكثيرة في المقابلة بين الإسلام التقليدى وبين العقلانية الحديثة والعلمانية .

وإن نظرة سريعة إلى ثبت كتابات نصر تكشف لنا عن مدى تعمقه في استيعاب تعاليم كبار الصوفيين . إذ أنه يجد في شخص جلال الدين الرومى التعبير الأمثل عن اهتمامه بالعلاقة بين الفنون - الشعر والرقص والأدب - وبين الروحانية بحيث إنه يصف الرومى في عبارة تقول « هذا القائد التقى لأوركسترا موسيقى السموات والكاشف عن الأسرار الإلهية بلغة الملائكة .. »(٧١) أزيد نصر في حبيبته « ملأ صدر ، توليفة من الفلسفة والصوفية وعلم الكلام وعلوم الشريعة حيث تنعكس هذه التوليفة في مذهبه عن الروح والذى يشكل عنده أساس قضية التعليم . »(٧٢) ويشير نصر إلى حقيقة مؤداها أنه في الوقت الذى أفادت الصوفية كدأة للحفظ على أرقى مستويات الميتافيزيقا فإنها كانت أيضا مصدرا لتقد الفكر العلمانى الحديث .(٧٣)

أخيرا يتعين أن نشير إلى أن نصر وأسف للمحاولات الأخيرة التى يقوم بها كثير

من المفسرين ويرون في الصوفية نوعا من الظواهر المتمالية على التقليدى ، أو لنقل يرونها كمانا له وجوده المستقل عن التقليدى . ويقول إنه إذا لم ننظر إلى الصوفية تحديدا داخل سياق إسلامي فإن يمتنى لنا فهمها .^(٧٤) إن الصوفية هي روح الإسلام ، وهي اتحاد يجمع كل ما يكشف عن قوة الطريق الإسلامي للتقليدى ، وهي وسيلتنا للانتقال من محيط الوجود في اتجاه المحور ، وهي السبيل الذى ندرك عبره الجوهر الروحي للإسلام .

جماع القول أن سيد حسين نصر جاهد بدأب ليجعل من قضية المطلق ضرورة لإعادة استيعاب المنظور الإسلامى التقليدى . ويدعونا الإصاف إلى القول بأن عمله فى إجماله يغلب عليه التكرار بحيث إن من يقرأ مجلداته يجد ذات القضايا تتكرر ونفس الموضوعات تعاد مرارا وإن اختلفت صورتها . وقد يقال فى سبيل دفع هذا الاتهام إن الطبيعة الكلية للغة التى يتصف بها عرضه للأفكار ، والوحدة التكاملية لكتابه التى تعكس وحدة الفهم الروحي والسبيل الروحي ، كل هذا استلزم منه إعادة تكرار العناصر التى تسهم فى هذه الوحدة التكاملية . ولكن الشيء الذى يعتبر أقل جوهرية لموضوعه ، وإن لم يكن يقينا أقل أهمية فى عروض نصر ، هو افتراضه الذى لا يقا يكرره مرارا وتكرارا لأنه يرى فيه رسالة حاسمة لحياة وصحة الإنسان الحديث^(٧٥) .

ولكن حسين نصر يعتبر من نواح عديدة خير من يتصدى لبيان قيمة التقليدى . إنه مسلم كرس حياته للإسلام ، وهو مفكر شيعى^(٧٦) وفيلسوف وعالم وفنان وعارف جيد المعرفة بطريق الصوفية . وعلاوة على هذا لديه معرفة واسعة بالتعليم الكلاسيكى وخبرة بالثقافات المتباينة ، ويتمتع بقرارات لغوية واضحة ، ودارس جيد للعلوم الغربية الطبيعية والاجتماعية والتاريخ والفلسفة والمذاهب والأهلييات المسيحية الكلاسيكية والحديثة على السواء . وإذا تجلت هويته الشيعية الفارسية واضحة فى بعض شروحه وفى اعتزازه بميلاده ، إلا أن هذا لم يصبغ كتاباته دون مبرر أو داع .^(٧٧) (والملاحظ أن رفضه لنظام الحكم الدينى الراهن فى إيران لا يبدو إلا تلمحا فى معرض مناقشته لأخطار النزعة الأصولية الإسلامية المعاصرة ، وكذلك فى عرضه للإسلام فى عصر الصوفيين باعتبار أنه يمثل الجوهر الحقيقى للفكر الشيعى) .

ولكن يمكن القول بشكل ما أن حسين نصر مفكر ملتزم . إذ يمكن أن يتسامل المرء على سبيل المثال ، عن طبيعة جمهوره الحقيقى . وقد لاحظنا فيما سبق أنه كان يستهدف جمهورا محددا بذاته . ولكن لمن كانت رسالته أكثر إلحاحا وضرورة ؟ إن غير المسلمين ربما يضيفون من إشاداته غير النقدية بالإسلام التقليدى . ولعل الأكثر ترجيحا أن المسلمين ذوى الاتجاهات العلمانية ، وهم أولئك الذين كفوا شغله الشاغل ، إن يقرأوه فى جميع الأحوال ، وكذلك الحال بالنسبة للأصوليين الذين ثأروا قلبه واتزعج . ومن المفترض أن المسلمين التقليديين مقتنعون تماما بمقولاته ، وإن لم ينكر أحد أهمية إعادة التأكيد بلفظه هو .

وقد يتعامل المرء أيضا ألييس من شأن دور نصر كمضرم ومدافع عن الإسلام التقليدى أن يجعل من الصعوبة عليه بمكان استكشاف البعد الخصوصى للخبرة الدينية الذى يتقاطع مع التقاليد الدينية المتميزة (وهو تساؤل لم يعتبره هو نفسه ، على الأرجح ، تساؤلا صحيحا) . وإذا تأملنا عدد مؤلفاته لفتى أعادت وأكثت مرارا نفس القضايا الأساسية فإن يصح المرء إلا أن يتعامل عما إذا كان الوقت لم يحن بعد بالنسبة له لكى يترك مهمة الدفاع لآخرين . ولا نبني تساؤلنا فقط على الأسس التى أوضحها وأكد أهميتها فى هذا الصدد ، بل ولأن المصادر نفسها التى استعان بها لأطراف متابعة البعد الممتالى للحوار بين الأديان تؤكد اهتمامه بهذه الموضوعات التى تشغل باله . ويأمل المرء فى ألا يضطر باحث ومفكر له قدر حسين نصر إلى البقاء دون ضرورة - بسبب الوضع الراهن للإسلام فى السياق العلمى ، وربما بسبب المسلمين فى أمريكا بوجه خاص - أسير دائرة الدفاع مهما كان دفاعا بليغا على نحو ما نرى الآن . إنه إذا ما استطاع أن يواصل الإفادة بمهاراته الكبيرة ومعارفه الكثيرة وبصيرته النافذة لتقديم المزيد من البحوث فيما يتعلق بالأبعاد الخافية التى لا يدركها غير الخاصة والأبعاد العقلية للدين بعملة وللإسلام تحديدا فإنه ، فى رأى الكاتب ، سوف يخدم كلا من الإسلام التقليدى وقضية التفاهم المشترك بين الأديان .

كلمة أخيرة بحسن أن نقولها فى ضوء سياق هذا العرض بشأن تشعب نظرة حسين نصر التحليلية عن أولئك المسلمين الذين يعيشون فى الغرب ، وبخاصة فى أمريكا . إن الحديث عن تأثير الملمانية والمقاتلية مسألة لم يكن هو وحده المعنى بها يقينا ، بيد أن كتابات نصر تكشف عن اهتمام أعمق لديه ، والذى أجد لزما أن أشير إليه - ألا وهو تأكيد السياق والمناخ والبيئة . نرى ما الذى يعنيه هذا بالنسبة لمسلمين يعيشون فى بيئة ليست جزءا من التقليد السارى ، والذى لم نجد منه أى آثار باقية للحضارة والغفون والعمارة والتاريخ والظلمة الإسلامية ؟ فإذا ما كان « جماع » كل هذا خطأ ، فهل ثمة أمل فى أن يستطيع المجتمع الباقى إنجاز هدف الحركة للانتقال من المحيط إلى المركز الذى كشف نصر عن التزام قوى به واقتناع راسخ بصوابه ؟

لئن أنرك هذه المسألة الهامة والتى تنطوى على مشكلة مؤرقه - نوزق على الأقل أولئك الذين يشاركون سيد حسين نصر اقتناعاته - للمجتمع الإسلامى فى أمريكا لكى يفكر فيها مليا .

الهوامش

- ١ - Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) p. viii; *Islam and The Plight of Modern Man* (London : Longman Group Ltd., 1975) وجميع الأعمال المذكورة هي أعمال نصر ، مالم ينص على خلاف ذلك .
- ٢ - *Traditional Islam*, p. viii .
- ٣ - *Islamic Life and Thought* (Albany : State University of New York Press, 1981), p. 2 .
- ٤ - "The School of Isfahan," in M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*, II - ٤ (Karachi : Royall Book Co., 1983), p. 905.
- ٥ - *Traditional Islam*, p. 207 ؛ *The Plight of Modern Man*, p. 123 .
- ٦ - *Islamic Life and Thought*, p. 2 .
- ٧ - Edward Said, *Orientalism* (New York : Pantheon, 1978) .
- ٨ - *Ideals and Realities of Islam* (New York : Frederick A. Praeger, 1967), p. 78 .
- ٩ - المرجع السابق ، ص ٢٥٠ ؛ pp. 7-8, 125 ; *Islamic Life and Thought*, p. 33.
- ١٠ - *The Encounter of Man and Nature : The Spiritual Crisis of Modern Man* (London : George Allen & Unwin, 1968), p. 15 .
- ١١ - *Knowledge and The Sacred* (New York : Crossroad Publishing, 1981), p. viii .
- ١٢ - انظر على سبيل المثال ؛ (1966) "The School of Isfahan"
- ١٣ - *Knowledge and The Sacred*, p. 120 .
- ١٤ - *Traditional Islam*, Introduction and Chapter 5 .
- ١٥ - المرجع السابق ص ٨٧ .
- ١٦ - طبعني أن مطالبته بين هذه النزعات المذهبية وبين التفريب ليست جديدة . انظر على سبيل المثال الفصل الأخير من *The Plight of Modern Man* حيث يهجم المذاهب الغربية الماركسية والأشتركية والداروينية والتجانب النفسي والعدمية والوجودية وغيرها .
- ١٧ - *The Plight of Modern Man*, P. 13 .
- ١٨ - *Sufi Essays* (Albany : State University of New York Press, 1985; first pub. 1972), p. 52 .
- ١٩ - المرجع السابق .
- ٢٠ - *Ideals and Realities*, pp. 96, 81 .
- ٢١ - "Who Is Man? The Perennial Answer of Islam," in J. Needleman, ed. *The Sword of Geosis* (London : Arkana 1986), pp. 213-14.
- ٢٢ - *Sufi Essays*, pp. 55-56, 85 .
- ٢٣ - *The Plight of Modern Man*, p. 125 .
- ٢٤ - المرجع السابق ص ١٢٦ ؛ p. 30
- ٢٥ - "Progress and Evolution : A Reappraisal from the Traditional Perspective," *Parabola*, 4:2 (1981), 44-51.
- ٢٦ - المرجع السابق ص ٤٥ .

The Encounter of Man and Nature, pp. 127-29. ٢٧

Knowledge and the Sacred, p. 43. ٢٨

٢٩ - المرجع السابق ، الصفحات ١٦٩ - ١٧٠ . افترض أن الإنسان مخلوق في تحول دائم من حالة طبيعية وعقلية إلى أخرى ، والذي يراه موقفاً لأصحاب نظرية التطور إنما يرجع إلى « سحابة ألوهية » التي يعيش فيها الإنسان ، وتجعل من المستحيل عليه أن يفهم بئنه وأن يميز الفارق بين المطلق والتنسبي أو العقيد . إن الطبيعة المعينة للإنسان ثابتة في جوهرها . ويستشهد في هذا بإصرار النبي على أنه سيكون إلى نهاية الزمان أن الإجابة الوحيدة عن سؤال « ماذا كان موجوداً قبل آدم ؟ » هو آدم . فهذا هو الشخص ، أي هذا الإنسان غير المنفرد ، التدرج على فهم رسالة التقليد والتأثير على أن يتحرر من تأثير نظريتي التطور والتقدم . (*The Plight of Modern Man*, pp. 49-51; *Sufi Essays*, p. 86.)

٣٠ - انظر ، على مبدئ المثال : Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic : Understanding of Death and Resurrection* (Albany : State University of New York Press, 1981) pp. 28-29.

Ideals and Realities, pp. 20-28. ٣١

Knowledge and the Sacred, p. 146. ٣٢

Islamic Life and Thought, p. 17. ٣٣

٣٤ - المرجع السابق ص ١٨ .

Knowledge and the Sacred, pp. 13-16; *Sufi Essays*, pp. 84-85. ٣٥

"Progress and Evolution", 46. ٣٦

Knowledge and the Sacred, p. 208. ٣٧

Traditional Islam, pp. 38-39; cf. "Islamic Work Ethics," in J. Pelikan, J. Kitagawa, ٣٨ and S.H. Nasr, eds., *Comparative Work Ethics : Judeo-Christian, Islamic, and Eastern* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1985), pp. 51-60.

"Progress and Evolution," 45. ٣٩

The Plight of Modern Man, p. 75. ٤٠

The Encounter of Man and Nature, pp. 13, 20. ٤١

٤٢ - المرجع السابق ص ١٠٥ . ويطلق على هذا في موضع سابق (ص ٩٥) قفلاً إذا كان المسيحيون يفسنون وفقاً لآل في محاولة إقناع أتباع الديانت الشرقية بالتحول عن عقائدهم ، فإن لديهم فرصة أفضل لدخول الحول الفكري الذي يستهدف استمالة رؤيتهم المتفردة عن الطبيعة .

Sufi Essays, pp. 89-90. ٤٣

The Plight of Modern Man, p. 12. ٤٤

The Encounter of Man and Nature, p. 14; *Sufi Essays*, pp. 84-86; *Islamic Life and Thought*, p. 13; *Traditional Islam*, Chapter 8. ٤٥

Islamic Life and Thought, p. 127. ٤٦

٤٧ - *Knowledge and the Sacred*, p. 168. هذا المجد قائم بأكمله على أساس فهم الإدراك الإنساني الصحيح لطبيعة العالم . ويقول في فترة شوقه ص ٢١٤ : الإنسان الروحي ... يلتزم دليماً بجانب الطبيعة لأنه يرى فيها التجلي الأعلى الذي يظهر كل ما في الابلن . إنه يرى في صور الطبيعة اشارات المعركة للبرزخ السماوية ، ويرى في حركتها وإيقاعاتها لكل نظام تتجلى فيه الميتافيزيقا ... وإن تامل للكون باعتباره تجلياً إلهياً يعني أن يتركه المرء أن جميع الصور التي يتهدى فيها الولد الأعظم

هي عودة إلى الولد الأعظم ، ولأن كل انفصال هو اتحاد ، وكل أخرى هي ذاتية ، وكل ملأ هو فراغ .
وهذا يعني أنك ترى الله في كل مكان .

٤٨ - المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١ .

٤٩ - المرجع السابق ص ١٤٨ .

٥٠ - *Ideals & Realities*, p. 16. حيث يشير إلى : النزعات التثنيقية الخطيرة التي
أسطرت الناس على مدى القرن أو القرنين الماضيين . . وص ٧٥ حيث يؤكد أن : كل دين ثبت جانباً
معيناً من الحقيقة المطلقة .

٥١ - "Response to Hans Küng's Paper on Christian Muslim Dialogue," *The Muslim World*, .

105, (1987) 77 وقرن *Traditional Islam*, p. 263 حيث يعلق قتيلاً : أصبح من السهولة بمكان أن يصبح
المرء اليوم مسكوناً حيث إن هذا المصطلح بات مفهوماً اليوم داخل أوساط دينية كثيرة جداً فلماذا ما أراد
المرء ألا يكون راسخ الإيمان بشيء ما فما أسهل عليه أن يفتح أبواب الحوار مع الأديان الأخرى .

٥٢ - *Islamic Art and Spirituality*, p. 68. من المهم الإشارة إلى أنه في هذا المجلد ذاته نراه ولقزم
نهجاً أكثر ترففاً مع النزعة للمسكونية في مناقشته لشعر الصلار . يبدو وكأن الصلار أراد أن يثبت بلفظ
الشعر الصوفي الكلاسيكية أن النزعة للمسكونية المحقة هي في جوهرها ذات طليعية خفية يعرفها
الخاصة ، وأن الإنسان لا يمكنه إلا من خلال هذا الجلبب الخفي أن ينفذ إلى معنى الأكوام للتكثيرة
الأخرى .

٥٣ - *Knowledge and the Sacred*, pp. 69-75 .

٥٤ - *Sufi Essays*, pp. 124-25 .

٥٥ - انظر *Islamic Life and Thought*, pp. 35-36, 70-72 .

٥٦ - *Sufi Essays*, p. 130. Cf. "Self-Awareness and Ultimate Selfhood, *Religious Studies*, .
13 (1977), 320-25.

٥٧ - هناك حوار من أكثر حوارات نصر إثارة للفكر ، والتي توضح رؤيته للمعنى الحقيقي
لمصطلح « المركز » . ويمكن للقارئ أن يرجع إلى الفصل التاسع من كتابه الممنون *Knowledge and the Sacred*
ويحمل الفصل عنوان : "Principal Knowledge and the Multiplicity of Sacred Forms."

٥٨ - *The Flight of Modern Man*, p. 20 .

٥٩ - *Traditional Islam*, p. 242 .

٦٠ - *Ideals and Realities*, p. 111 .

٦١ - *The Flight of Modern Man*, p. 73 .

٦٢ - *Traditional Islam*, p. 49 وقرن *Islamic Life and Thought* حيث يعرف الإنسان : في
هيتيه الفكرية والأثوية .

٦٣ - *Traditional Islam*, p. 49 .

٦٤ - المرجع السابق ص ٥٢ .

٦٥ - *Islamic Life and Thought*, pp. 212-13 .

٦٦ - *Knowledge and the Sacred*, p. 178. انظر : 12 and 19 *Islamic Art and Spirituality*
حيث نجد إشارات إلى التعديد الجنسي لأفرع معينة من الفن والرموز الإسلامية .

٦٧ - *Ideals and Realities*, p. 31 .

٦٨ - *Traditional Islam* p. 28 .

٦٩ - المرجع السابق ص ٣٣ - وقرن *Islamic Life and Thought*, pp. 193-95 .

Traditional Islam, pp. 178-79. ٧٠

Islamic Art and Spirituality, p. 115. - ٧١

Traditional Islam, p. 157; *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* - ٧٢

(Tehran : Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978). pp. 13-17.

"The Influence of Traditional Islamic Thought Upon Contemporary Muslim - ٧٣

Intellectual Life" in R. Klibansky, ed. *Contemporary Philosophy* (Firenze : La Nuova Italia, 1968-71), p. 581. -

The Plight of Modern Man, p. 49. انظر مثلا ٧٤

٧٥ - منذ عام ١٩٧٤ وهو يعترف بأنه اضطر مرعما على تكرار حجج معينة (انظر *The Plight*

of Modern Man, Preface). وقد يبدو من الإسراف بالتمنية للبعض أن هذه الحجج لا تزال تتكرر مع

إضافات بمسجلة في علم ١٩٨٨. انظر 3. *Islamic Life and Thought* (1981), p. 3.

٧٦ - يمكن القول في معرض الدفاع أن الشيعيين أفضل لامتدادا من حيث الموضوعات التقليدية

في تراث كل من الشيعة والسنة ، وأنهم في هذا أفضل من كثيرين غيرهم من زملائهم الممثلين .

٧٧ - في كتابه *Ideals and Realities* يكرر مرات عديدة أن من فضل العناية الإلهية ، أن الإسلام

به سنة وشريعة .

الفصل السابع

تراث فضل الرحمن

فريدريك م . دينى

يعتبر فضل الرحمن بين كبار المفكرين المسلمين فى النصف الثانى من القرن العشرين ، واحدا من أكثرهم ثقافة فى كل من الدراسات الفلسفية الإلهية الإسلامية الكلاسيكية والغربية على السواء ، وحظى برؤية هى الأوسع نطاقا فى مجال دراسة وتطبيق العناصر الأساسية للعقيدة الإسلامية ونظام الملوك . ولتقصد من هذا المقال هو تقديم تقييم وصفى لتراثه من خلال تقديم عينات منتقاة من أعماله الفكرية مع التركيز على جوانب ثلاثة أساسية : الإلهى الفلسفى ، والأخلاقى سلوكا وعلما ، والدينى الاجتماعى . وعلى الرغم من أن الجانب الأول هو أكثرها إغراقا فى الفكر النظرى الخالص من حيث متابعة الحجة إلى غايتها المنطقية (وكان فضل الرحمن يقينا من هذا النوع من المفكرين) إلا أنه فى واقع الأمر مفكر مصلح توافر لديه وعى تحليلى نقدى حاد فى تعامله مع كل موضوع جاد ، نظرى أو عملى ، فردى أو جماعى ، يتعلق بالنص أو بالمساق .

وليس لنا أن نفكر فى هذه الجوانب الثلاثة من تراث فضل الرحمن من حيث هو مفكر إسلامى باعتبارها منعزلة عن بعضها البعض ، سواء فى منشوراته الرسمية الحديثة ، أو فى دوره كداعية مصلح ، أو فى تأثيره التقويمى على مجتمعه الطلابى الكبير الذى أشرف على تدريبهم سواء منهم المسلم أم غير المسلم . ومثلما أننا لا نجد انفصالا بين فكر فضل الرحمن وحياته وأعماله كذلك لا نجد انفصالا بين هذه الجوانب الثلاثة من تراثه والتى نعرض لها بالدراسة هنا . ويذهب فضل الرحمن الباحث إلى أن البعد الأخلاقى سلوكا وعلما والبعد التشريعى الاجتماعى هما معا كل واحد . ومن رآه أن العقيدة الدينية إذا خلت من تدقيق النظر فى كل من الدوافع والبيئات فإن تكون نوعا من النزق فحسب بل ستكون لا أخلاقية أيضا . فقد كان يعتقد أن النزعة العقلية إذا خلت من البصيرة الروحية والوعى الأخلاقى أضحت مغالطة . ورأى كذلك أن الدعاوى والأحكام الأخلاقية إذا لم ترتكز على نظر عقلى لتشبعيتها التشريعية والمجتمعية فإنما تكون بدعة زائفة إما إلى يمين أو إلى يسار الإطار السيسى الدينى .

صورة عامة عن السيرة الذاتية :

ثلاث مراحل أساسية في نشاط فضل الرحمن

ولد فضل الرحمن عام ١٩١٩ في البنجاب في الهند ، وتعلم هناك إلى أن حصل على شهادة الثانوية . ودرس بعد ذلك بجامعة أوكسفورد على أيدي أستاذين : س . فان دين بيرج و ه . أ . ر . جيب ، حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٤٩ عن رسالة موضوعها فيلسوف العصور الوسطى ابن سينا .^(١) وفي الخمسينات اشتغل فضل الرحمن أول الأمر بالتدريس بجامعة دورهام في إنجلترا ثم بعد ذلك بجامعة ماكجيل في مونتريال بكندا حيث قام بالتدريس في إحدى كليات المعهد المنشأ حديثاً للدراسات الإسلامية . وأصدر فضل الرحمن فور وصوله إلى جامعة ماكجيل كتابه الهام « النبوة في الإسلام »^(٢) ، الذي اعتمد فيه على دراساته في الفقه الإلهي والفلسفة في جامعة أوكسفورد علاوة على دراساته للفتا ونصوص إسلامية كلاسيكية ونصوص وتعليقات في الفلسفة الغربية مكتوبة باللغات اليونانية واللاتينية والألمانية والفرنسية .^(٣)

وفي مطلع الستينات تلقى فضل الرحمن دعوة للعودة إلى باكستان ليرأس معهد البحوث الإسلامية المنشأ حديثاً في كراتشي . وأسس مجلة « الدراسات الإسلامية » ورأس تحريرها لسنوات عديدة ، وعكف على القضايا الإسلامية في باكستان سواء كباحث ومفكر أو صاحب نفوذ مؤثر في صوغ الفكر والمياسة . وبعد أن تولى السلطة في البلاد نظام حكم جديد في أواخر الستينات ، وجد فضل الرحمن نفسه معرضاً شخصياً لخطر داهم من قبل المتعصبين الدينيين الذين يرفضون مواقفه الحديثة ، ويريونها معادية للإسلام . ووجد فضل الرحمن خلاصه في عرض قدم إليه للتدريس بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس . ورحل إلى هناك مع أسرته عام ١٩٦٨ . وعين في عام ١٩٦٩ أستاذاً للفكر الإسلامي بجامعة شيكاغو حيث بقي هناك إلى أن وافته المنية صيف عام ١٩٨٨ . وعلى الرغم من أن إسهامات فضل الرحمن الأساسية في مجال البحث العلمي اشتملت على أصال صدرت قبل توليه منصبه في شيكاغو بزمان طويل ، إلا أن منصبه في جامعة شيكاغو كمفكر مسلم محدث رائد لأبناء جيله قد تدعم بفضل إصداراته ومشاراته وعظاته وزعامته الدينية داخل الجماعة الإسلامية ، وبخاصة من خلال تدريسه للباحثين الشباب الذين وقفوا من بلدان عديدة للدراسة على يديه . ولقد كان فضل الرحمن أول مسلم يجرى تعيينه على الإطلاق في مدرسة الإلهيات بجامعة شيكاغو . والمفارقة هي أنه أول (والوحيد حتى الآن) مسلم يحصل على ميدالية جيورجيو ليفي ديلا فبدا ، وهي ميدالية ذات مكانة كبيرة . وقد نال هذه الميدالية عن دراسة الحضارة الإسلامية من مركز جوستاف ل . فون جيرونوم لدراسات الشرق الأوسط .^(٤)

ثلاث مراحل لحياة فضل الرحمن العلمية

أول فترة في حياة فضل الرحمن العلمية البارزة هي سنواته في أوكسفورد ودورهام وملكجبل ، حيث ركز اهتمامه أساساً على الفلسفة وفتح الآلهيات كما هو معروف في المصادر الإسلامية الكلاسيكية . ويمكن لأى فيلسوف مهنى ليست لديه خطة خاصة هنا الدفاع أن يرى في كتابي « التنص » عند ابن سينا و « النبوة في الإسلام » دراستين موضوعيتين تماماً ، هذا على الرغم من أن العمل الثاني هو معالجة لأوجه الصراع بين الفلسفة وبين النهج الأصولي في الإسلام .

وشهدت حقبة حياته في باكستان تفكيراً تأسيسياً متصلاً ، ولكن وفق خطة فرضها الدور الزعامي لفضل الرحمن في استحداث منهج صحيح للدراسات الإسلامية يدرسها للقادة الدينيون الشباب في البلاد . وألف في باكستان عملين لهما أهمية كبيرة هما : « مناهج البحث الإسلامية في التاريخ » وكتاب « الإسلام »^(١) . والأول دراسة تحليلية نقدية تاريخية للمنة النبوية ، أو الحديث ، ودورها في تطور فكرة السنة المحمدية باعتبارها أحد مصدرين رئيسيين للتشريع الإسلامي (والمصدر الآخر هو القرآن) . والكتاب الثاني دراسة استقصائية تأويلية متقدمة للإسلام مع التأكيد بوجه خاص على الموضوعات الإلهية والتشريعية المعيارية ودورها في التاريخ . وعلى الرغم من أن كتاب « الإسلام » يستخدم في الغالب كمرجع دراسي على مستوى الجامعة (إلا أنه في واقع الأمر أكبر من ذلك بكثير ، فهو حوار فكري أصيل يفي بحاجة ماسة تتعلق بالمعتقد الأساسية للإسلام وتطوراتها ومؤسسته منذ ظهوره^(٢)).

لفتلت باكستان فضل الرحمن عملياً بسبب نزعه للمداينة المثيرة للجدل . ولكن يبدو أنها غيرت رأيها عندما حقق أكبر مفكرها المسلمين اعترافاً إيجابياً عظيماً في شيكاغو . ولقد كانت باكستان ، في جميع الأحوال ، محدودة جداً بالنسبة لفضل الرحمن الذي كان بحاجة ، عن جدارة ، إلى بيئة متقدمة وعالمية مثل بيئة جامعة شيكاغو بكل ما تتمتع به من أسلوب عقلي رائع يطمس كل ما عداه ، وما يسودها من مناخ يثير المنافسة الصحية . وقد تلقى فضل الرحمن بعد سنوات قليلة من هجرته من باكستان دعوة إلى العودة للزيارة حيث لحتفل به الممنولون وكرموا . بيد أنه على الرغم من هذا لم يغير رأيه الذي لم يماوره خوف من التعبير عنه ، وهو أن الرئيس ضياء الحق يمثل كارثة على الدين والوطن . ولم تمتنع باكستان الساعية للامتراض أن تشتري فضل الرحمن ، كما لم يكن بالإمكان إسكاته على مر السنوات التي كان فيها شخصية بارزة مناهضة لتيار الأصولية وما يمثلته من تجهيل وأخطار .

ونشر فضل الرحمن خلال سنوات عمله في شيكاغو عدداً من المقالات الكبرى^(٣) ، وأربعة كتب تمثل عناوينها تعبيراً حقيقياً عن إطار عمله بالكامل . هناك كتاب « فلسفة ملاً صدر » وهو مثال جيد لاهتمامه المستمر بالدراسة الأكاديمية

الخالصة . وكتاب « الإسلام والحدثة : تحول تراث فكرى » ، ويقدم نقدا للتعليم الإسلامى ويقترح العلاج . وكتاب « الصحة والتوازن الأخلاقى ، سلوكا وعلما ، يعبران عن نقاشا مستقيضا عن كيف أن الصحة والتوازن الأخلاقى ، سلوكا وعلما ، يعبران عن المثل الأعلى الإسلامى ويهيئان دينامية من التكامل والشمول . والكتاب الرابع « الأفكار الرئيسية فى القرآن » ، ويمثل نقلة فى فكر فضل الرحمن ، إذ يعرض اهتماماته بتحديد أكبر وأفضل من أى وقت مضى ، مسترشدا بالقرآن ومبيننا كيف يمكن تطبيق الرسالة مباشرة على النحو الواجب بأساليب جديدة وإبداعية فى عالم الواقع اليوم .^(٤)

ولنتنقل الآن إلى مواضع الاهتمام الثلاثة التى ركز عليها فكر فضل الرحمن ، والتى أشرنا إليها مسبقاً ، ولنتبين محتواها المميز والتضاييا التى شغلته وسبل معالجته لها . وسوف نعتمد هنا على أعمال صدرت فى جميع مراحل حياته ، ولكن مع التركيز بصفة خاصة على أعماله الأخيرة التى صدرت خلال سنوات عمله فى شيكاغو بعد أن انتمت تماماً الأبعاد الثلاثة جميعها - الإلهى الفلسفى ، والأخلاقى سلوكا وعلما ، والدينى الاجتماعى - فى فكر فضل الرحمن الذى تكتمل نضجه ورؤيته القرآنية عن الإسلام الأصيل لعصره .

الأبعاد الإلهية الفلسفية

إن المدى الذى ذهب إليه فضل الرحمن خلال فترته الأكاديمية المبكرة فى التمرکز حول نهج مستقل وفلسفى أساسى يستهدف تحصيل المعرفة والفهم ، إنما جاء ثمرة تعليقاته التى قدمها لفريق من الطلاب خريجي شيكاغو . فقد طلب الطلاب من فضل الرحمن أن يلتقى بهم بشكل منتظم ليقروا عليه بعض أعمال الفقيه والمشرع ابن تيمية الذى عاش فى القرون الوسطى وتوفى عام ١٣٢٨ م . ويوصف هذا الفقيه السنى العظيم اليوم بأنه « أصولى » ، غير أن هذا الوصف لا يعبر بصديق وإنصاف عن موقف ابن تيمية المعتشد إزاء ما كان يعتبره فى عصره مواقف تشريعية تقليدية - ومن ثم مقبولة - وإزاء الفقه العقلانى الذى كان سلاحا فعالا فى الدفاع عن العقيدة على الرغم من عداة مدرسة ابن تيمية نفسها له (مدرسة ابن حنبل) . فقد ادعى ابن تيمية الحق فى اتخاذ قرار مستقل فى مجال التشريعة أى الاجتهاد ضد التيار المترمض السائد . واستخدم أربع أساليب الجدل فى هجومه على المواقف الفقهية التى اختلف معها - حذر بكلامه الكلام الأقل شأنًا .^(٥) وتردد فضل الرحمن عندما سألته الطلاب ، ولأن منهم ، أن يقرأ معهم ابن تيمية . ثم أبتسم وتذكر كيف اضطر إلى قراءة الكثير من كتابات ابن تيمية عند تأليفه لكتاب « النبوة فى الإسلام » وكيف اشتد إعجابه بفكر الرجل أثناء اطلاعه على أفكاره . بيد أن بالإمكان أن نقول إن الأمر اقتضى بعض الوقت لإقناع فضل الرحمن لكى يقضى عدة أشهر فى صحبة مفكر لم يكن على أفقة جيدة معه - إذ كانت أفقه أفضل مع ابن

سينا أو ابن رشد (فيلسوفان إسلاميان من العصور الوسطى) . غير أنه وافق ، وحظينا بحوار مهيب بين مفكرين مستقلين تماما عن بعضهما .

إن القسط الأكبر من كتاب « النبوة في الإسلام » يعالج فلاسفة الإسلام الكلاسيكيين خاصة الفارابي وابن سينا اللذين تأثرا تأثرا واضحا بالتراث الفكري الإغريقي الذي يعود إلى أفلاطون وأرسطو . ولكن جزءا أصغر كثيرا من الكتاب يناقش مذاهب المسلمين الفلسفية عن النبوة في ضوء الفقه اللاهوتي الأصولي عند ابن حزم والغزالي والشهرستاني وابن تيمية وابن خلدون . يتناول فضل للرحمن فكر ابن تيمية في الجزء الأخير من الكتاب . وتكشف معالجته للموضوع عن نقطة ، قد تكون تحولاً هائلاً في اتجاه المزيد من الدراسة العلمية الإسلامية الواعية بذاتها ، والتي أضحت في الأحوال الحالية أكثر إمعاناً في الدين والأخلاق دون أن تنفد طابعها الفلسفي . والملاحظ أن وصفه لخصائص ورؤية ابن تيمية للهدف من الحياة الإنسانية ، وهو وصف صادق قبولاً بدرجة كبيرة ، يمثل إرثاً هاماً لموقفه الذي أصبح عنه بقوة في أعماله التي كتبها في كراتشي :

... يتعمق ابن تيمية النزعة الصورية المدرسية لمعلم الكلام ، ويصارع القضاء الأسلمية الماثرة بين علم الأخلاق النظري للنزعة الهيلينية والدينامية الأخلاقية للتراث الساسي . إنه يرفض مفهوم الهدف المبرر المحض للحياة الإنسانية ذلك لأنه يرى أن النهج النظري في معالجة الواقع ، على الرغم من جهود الفلاسفة المسلمين للحفاظ على تعالي الله والحق ، هو في جوهره إنساني ، ومن ثم يهدم الطابع المطلق للضميمة الأخلاقية .^(١٠)

إن هدف الإنسان الذي تكمن فيه سعادته القصوى هو ، حسب رأي الفلاسفة ، تأمل الحقيقة ؛ وإن السلوك الديني الأخلاقي هو على أحسن الفروض ، حسب مفهومه النظري للصوفي الخالص إلى الحياة ، مجرد سلم يرتقي إليه الإنسان . والدافع التقديري هو دافع فعال ، إنه لا يرفض النزعة العقلية بل يجعلها نغمة لاهية دينية الأخلاقية . إن واقع الفيلسوف هو حقيقة خالدة ثابتة لا تتغير ؛ والواقع المطلق عند الأصولي التقديري هو كذلك حقيقة خالدة معينة ، ولكنها في الأساس حقيقة أخلاقية ولابد أن تتمثل في سلوك أخلاقي . ومن ثم فإن المفهوم الأصولي التقديري للحق ليس مجرد مفهوم عن شيء موجود ففصب ، بل شيء هو في جوهره أمر . ولهذا بات تقييم الفريعة ممرضا للخطر .^(١١)

ويكمن فضل للرحمن احتراماً عميقاً لجدية ابن تيمية الأخلاقية حتى على الرغم من أن اختلاف مزاج واسلوب كلا المفكرين لم يكن من المستطاع أن يزيد عما هو عليه . كان ابن تيمية غسولاً ، يهاجم الناس والمناسبات دون اعتبار للعواقب أو لأمنه الشخصي . وقد قضى سنوات عمره سجيناً بسبب صراحته في التعبير عن رأيه . وكلفت من أكثر المحطات الدراسية للخريجين في شيكاغو إثارة للاهتمام حلقة تضمنت قراءة مقال ابن تيمية « في القضاء والقدر »^(١٢) ، حيث يفتد ابن تيمية رأى من يستخدمون علم الله وتدبيره المسبق مبرراً للخطأ . ويرى أن الأمر على عكس ذلك ، إذ أن الله يريد ويأمر باستجابات ومواقف محددة من مخلوقاته ، غير أنه لا يكرهم على ذلك .^(١٣) إذ لو

لكرهم لانتفى معنى الدين والأخلاق . إن إرادة الله تتصرف إلى بعض الأحداث المؤسفة ، بما فى ذلك ضلال البشرية للطريق ، غير أنه لا يرغب فيها ولا يقرها بالضرورة . ولقد ميز ابن تيمية بين طبيعة الله وبين إرادته الدينية الأخلاقية .^(١٤) وأكد أن الطبيعة الإلهية تقتضى إمكانية فعل الخطأ البشرى . ومنطاط الأمر أن الله يريد علما أخلاقيا يمارس فيه الناس لاختيارات حقيقية ، خيرا أم شرا . إنه لا يحب الاختيارات أو الأفعال الشريرة ولكنه يسمح بوقوعها . وهذا لا يعنى بأى حال من الأحوال ، فى رأى ابن تيمية ، نسبة النقص أو الضعف إلى الله ، بل على العكس إنما يوضح طبيعته الأخلاقية المسبقة . لقد خلق الله العالم ، كما ينص على ذلك القرآن ، لبغاء و أغراض عادلة ،^(١٥) ويقتضى هذا تهيئة إمكانية فعل الشر أو الخير على السواء . والأمر هنا مرده إلى الإرادة الأخلاقية البشرية فى استجابتها إزاء أوضاع وتحديات الحياة ، وفى المكابدة من أجل اتباع سبيل الله على النحو الذى حددته العقيدة الإسلامية . ومثل هذه الحرية تستلزم تفكيراً واضحاً ومحدداً .

أعجب فضل الرحمن بأسلوب ابن تيمية فى المحاجة دفاعا عن حرية الإرادة ضد مذهب القضاء والقدر السائد الذى يطلب بالإيمان بالقدر الإلهى المبهم ، مع الإصرار على أن البشر بشكل ما « يكتبون » أفعالهم^(١٦) ، وبذا يكونون مسؤولين عنها . لم يقبل ابن تيمية ولا فضل الرحمن هذا الموقف الأشعرى الكلاسيكى لتناقضه مع المنطق الضرورى ولتعارضه مع الأخلاق ، فضلا عن أنه بذلك يشجع النزعة القدرية . واستهوت فضل الرحمن أيضا جوانب أخرى من فكر ابن تيمية ، من ذلك موقفه من تهجيل أولياء الله وغير ذلك من الغرافات ، وأى محاولة لتفسير الإسلام تفسيرا صوفيا فى اتجاه ما وصفه باستخفاف « الجنس الثيوصوفى » ، أو المعرفة عن طريق كشف الحجاب .^(١٧)

وعلى الرغم من أن ابن تيمية انتقد بشدة عقيدة الخاصة وغرافات العامة ، مثل زيارة الأضرحة التماسا للبركة والشفاة ، إلا أنه لم يكن مناهضا للصوفية بصورة مطلقة . إذ كان فى الحقيقة ينتمى إلى طريقة صوفية ، ودفن فى جبانة صوفية فى دمشق .^(١٨) وقد ضمن فضل الرحمن كتابه « الإسلام » فصلين عن الصوفية . وعلى الرغم من أنه يقدم عرضا متوازنا ونزيها عن ظهور وتطور وانتشار الأفكار والطرق الصوفية إلا أننا نجد فى أساسيات تفكيره نفمة تتم عن عدم الموافقة . ويؤكد فضل الرحمن أن الصوفية لم تستطع مطلقا أن تهيب معارف مستقلة وإضافية عن الواقع غير واردة فى القرآن والحديث . ولم تعد الصوفية فى تثبيت دعائم القيم والعقائد الإسلامية السليمة . بل نزعته إلى التلازم مع العديد من الأوساط الثقافية المتباينة السابقة عليها . وأكد فضل الرحمن أن الصيغة الوحيدة للمعرفة للثيوصوفية « الصوفية » ، التى طورها المبتدئ الأندلسى ابن عربى إنما كانت مدمرة للأصولية بصفة خالصة ، ذلك لأنها وحدت بين الله وخلقته . إن هذا المذهب المعروف باسم « وحدة الوجود » هدد ، بانقلاب مفهوم الشريعة الإسلامية ذاته ، .^(١٩) ويثنى فضل الرحمن على الفزائى المتوفى عام ١١١١هـ

لأنه أدمج الصفات المميزة للبصيرة والتفوق الصوفية في المنية الأصولية . وأثبت
الغزالي في النهاية من خلال منهجه الخبرى أن الصوفية

« ليس لها محتوى أو موضوع معرفي سوى حقائق الإيمان . لذلك فإنه (الغزالي) لأن مزاعم
نزعة التصوف القنوصية ، ولتتقد بشدة دعاء حالات الجذب الصوفى . كان هذا درساً متميزاً
تعلماً على يد روح صوفية عظيمة . إنه فى تلقى من أعظم الدروس فى تاريخ الفزعة للصوفية
كله - مؤكداً أن الصوفية ليست سبيلاً لاكتشاف مزيد من الحقائق عن الواقع ، بل سبيل مهم فى
التنظر إليه ، أى فى انتظار إله كوحدة واحدة . زد على ذلك أن وحدة الوعى الصوفى مرغوة
بالمحتوى الرافعى (مهما حاولت التعالى على ذلك المحتوى) الذى تحاول اختباره وتحويله من
خلال ممان جديدة . ولقد كان هذا يوجه خالصاً لتأكيداً جديداً لاكتشاف موقع للشرية ، وقبلاً رأساً
على عقب علاقة الصوفية بالقودة الأصولية مما أفضى بمرور الوقت إلى ظهور رجال حموا
هذه العلاقة ... ولكنوا ثاقبة إيمانهم فى عبارات جديدة .^(٢٠)

وقبل الوقت الذى كتب فيه فضل الرحمن هذه الفقرة كلن قد قضى عدة سنوات
فى باكستان ممثلاً عن توجيه المعهد المركزى للبحوث الإسلامية وعن تحرير
صحيفته . وتمثل الدراسة التى كتبها فضل الرحمن عن ابن سينا ، وحصل بموجبها على
درجة الدكتوراه ، الأسس لجانب كبير من أعماله اللاحقة فى مجال الفلسفة وفقه
الإلهيات . وعلى الرغم من أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين - الفارابى والكندى
وأخر الأرسطيين العظام ابن رشد - أصبحوا فيما بعد مرفوضين من جانب الأصوليين ،
إلا أن إسهاماتهم الفكرية كانت أساسية وثابتة على نحو ما يبين بوضوح فى تاريخ الفلسفة
فى الغرب ، حيث نجد لابن سينا وابن رشد بصفة خاصة تأثيراً كبيراً فى مناهج البحث
اللاهوتى الكلاسيكية المسيحية . ويمكن القول إن فضل الرحمن كان أقرب إلى هؤلاء
المفكرين - وجميعهم ، وحسب شهادتهم ، مسلمون مخلصون - منه إلى فقهاء الإلهيات
فى الإسلام الكلامى سواء المعتزلة العقلانيون أو الأشاعرة المنكلمون فى التيارات السنية
العالم .

والشئى البيقنى أن فضل الرحمن لم يكن معتزلياً .^(٢١) إذ على الرغم من
إخلاصه للخطاب العقلى فى مجال اكتشاف المعرفة والإبانة عن الحكم الصواب فى أمور
الدين والشرع ، إلا أنه اعتبر المعتزلة قد تجاوزوا الحد فى نزعتهم العقلية بحيث جعلوا
العقل الإنسانى كافاً للروحى . وعلى الرغم من أنهم حاولوا جزئياً تجنب النزعة التشبيهية
المفرطة (تصديرهم المجازى للقرآن) فقد شعر فضل الرحمن أنهم على العكس سقطوا
فى نقيضها : للحكمة المرتكزة على عقل البشر ، أى معرفة الروح والإلهيات عن طريق
العقل .^(٢٢)

وحدث ذات يوم أثناء مؤتمر أكاديمى كبير ، وبعد أن دار حوار جماعى عن
العلاقات المسيحية الإسلامية والجدل المستمر فى هذا الشأن ، واصل عديد من
المشاركين حوارهم على الغداء . أنصت فضل الرحمن باهتمام شديد إلى زميل مسلم ،

وهو شخصية بارزة متخصصة في الفلسفة ، وكان يتحدث بإسهاب عن العلاقة بين العقل والوحي في فكر العصر الوسيط ، سواء المسيحي أو المسلم . وتوجه فضل الرحمن بأدب بأسئلة إلى هذا المفكر حتى أرغمه على أن يعلن أنه بالنسبة له فإن الله ليس في غاية الأمر شخصا ، بل مبدأ يمكن أن نعرف طبيعته وغلياته عن طريق الاستدلال الفلسفي . وهذا غير فضل الرحمن لهجته تملأ وقد لمعت عيناه وارتسمت على شفاهه ابتسامة مثقلة وقال « إن كنت معزلي » . ولم يجب الرجل . الوليل كل الوليل لمن يتحدث فضل الرحمن في خلاف فكري . إنه لا يلجأ أبدا إلى حجج عاطفية بل يبدو ملوكا لتأصية الجدل الصوري دون اعتبار لروابط أو حزازات شخصية .

وعلى الرغم من أن فضل الرحمن كان تلميذا عظيما لابن سينا إلا أنه لم يكن مثله أسلوبيا أو مزاجا . إذ يبدو واضحا أن ابن سينا كان لديه شعور بالتفوق والاكتفاء لذاتي . إذ يصرح على سبيل المثال بأنه لم يتعلم جديدا بعد ما حصله حتى الثامنة عشرة من العمر .^(٣٦) وأنا أميل إلى مقارنة فضل الرحمن بابن رشد الذي يختلف عن أسلافه العظماء من أمثال الفارابي وابن سينا ، إذ كان أيضا مفتيا وقاضيا ، ومن ثم مشاركا بعمق في هموم الكافة ، وحساسا باحتياجاتهم ، ويكل ما يؤمنون به . لقد كان للفارابي وابن سينا نظرة منكبة ترى الفلسفة أسمى من الوحي ، وهي نظرة خفف من غلوائها ابن رشد إذ رآهما على نفس المستوى . لقد دافع ابن رشد عن الخطاب الفلسفي في إطار العلوم الإسلامية ، ولكن ليس على أسس فكرية خالصة بل دافع استنادا إلى أسس شرعية بأن الفلسفة ليست جائزة فحسب بل مأمور بها كفرض كفاية ، وإن قصرت على المؤهلين لها وليمت مباحة للكافة من المسلمين .

وفي المرحلة الأخيرة من عمله الجامعي في جامعة شيكاغو أصدر فضل الرحمن دراسة كبيرة عن فقيه الإلهيات الفيلسوف الفارسي العظيم صدر الدين الشيرازي المعروف باسم « ملا صدر » .^(٣٧) ورغم أن فضل الرحمن توافرت له بمرور الزمن خبرة غنية في الشئون والممارسات الإسلامية وكذا في العلوم والتعليم إلا أنه لم يكف عن متابعة الخطاب الفلسفي كعمل أثير لدى كل مفكر مسلم . إن غالبية مؤرخي الفلسفة الإسلامية من المحدثين يعتبرون الفلسفة في الإسلام قد انهارت من جراء الهجوم الشهير الذي شنّه ضدها الغزالي في القرن العاشر^(٣٨) ، ولكن الذي توقف هو فقط فلسفات العصر الوسيط الكلاسيكية والأفلاطونية الجديدة ، أو لنقل على الأقل أن للتبار الأصولي أنكرها . وأن المفكرين للمسلمين المتحمسين لنوع الخطاب الفلسفي النيبوصوفي خلال العقود الأخيرة قد تكرونا بأن الأعمال الفلسفية الإسلامية ازدهرت بعد الغزالي ، وإن التزمت خطوطا أكثر تلاؤما مع الخبرات والاقتناعات الدينية للمؤمنين الذين يقومون إيمانهم على دعائم القرآن . ويؤكد فضل الرحمن في دراسته عن « ملا صدر » أن هذا العلم قد أبرز مفكرا صوفيا من الخاصة ، ومن ثم أكد الأبعاد « الحسية » للمعرفة النيبوصوفية الإسلامية لفترة ما بعد الغزالي سواء من مدرسة السهروردي الكشفية

(المتوفى عام ١١٩١ هـ) أو مدرسة ملاً صدر . والشئ الذي اللافت للنظر أن فضل الرحمن يقوم التليل على الفضائل السامية في هذا الأدب لما يتميز به من جوهر صلب فلسفي وفكري خالص له قيمة هائلة وفائدة جمة لدارسي الفلسفة المحدثين .^(٢٤)

للفضايا الأخلاقية سلوكا وعلما

تميزت الدراسات العلمية التي نشرها فضل الرحمن ابتداء بكتابه في كركش بوجه خاص بحس وثيق للصلة بالأخلاق علما وعصلا ، ما لم تكن استجابة لحاجة ملحة . وعلى الرغم من درايته منذ زمن طويل بمحتوى رسالة القرآن ، إلا أن إعادة قراءته له بعد أن نامز الخمسين من عمره^(٢٥) أثرت فيه فيما يبدو بما يكفي لحظه على كتابة دراسة تصديرية كبيرة له . وكتابه « الأفكار الرئيسية في القرآن » ليس عملا تقليديا من أعمال تفسير القرآن ، بل هو بحث يربط النص بسياق النشأة في القرن السابع الهجري وبالمصر الحديث . وقد اكتشف فضل الرحمن وحدة وتماسكا يشككان أساس رسالة القرآن ومحورا لطلعه الأخلاقي . حقا إن تفاصيل العلاقات الاجتماعية وفهم العالم الطبيعي ربما تغيرت منذ عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم غير أن البعد الأخلاقي العميق للإسلام لم يتغير . ومضى فضل الرحمن في كتابه « الأفكار الرئيسية في القرآن » إلى اكتشاف المبادئ الأساسية للأوامر الإلهية ، وهي القوة الجوهرية للقرآن ، والتي يتعين أن نمتد بها عند فهم هذه الأوامر وتطبيقها في كل عصر . لقد حرر فضل الرحمن نفسه من التأويلات التقليدية للقرآن وذلك في محاولته جعل الرسالة ميسورة الفهم لمعاصريه . وتحدث عن هذا مارسيا هيرمانسين فنقول إن فضل الرحمن « أسباب اليأس لأن غالبية المسلمين فتوا هذا المصدر ، وفقدوه بسبب الإهمال الناتج عن حسن النية ، أو التوفير للقائم على ما يشبه التحريم ، أو التعلق بالتقليد الذي ركز على دقائيق النحو ومواضع البلاغة وينظر إلى كل آية مستقلة عن مواها .^(٢٦)

ويطلع كتاب « الأفكار الرئيسية في القرآن » موضوعات الله ، والإنسان من حيث هو فرد ، والإنسان في المجتمع ، والطبيعة والنبوة والوحي والأخويات والشيطان والشر ونشأة المجتمع المسلم . ويرى فضل الرحمن أن القرآن هو المصدر الرئيسي للتشريع الإسلامي وأسس مدونة قوانين الإسلام .^(٢٧) والفرق بين الاثنين فارق جوهري نظرا لأن اعتبار القرآن مدونة قوانين يحد من نطاقه ومن مجال تطبيقه ويغفل مرونته وديناميته لتطوير مجتمع إسلامي أكثر صدقا .

إننا نعتقد بوجه عام أن كل آية تشريعية أو شبه تشريعية (في القرآن) مقترنة بحكمة لتشريع التي نصر لماذا نزلت . وحتى فهم حكمة التشريع جينا نعين فهم الخلفية الاجتماعية التاريخية (وهو ما يسميه مفسرو القرآن « أسباب النزول ») . إن حكمة التشريع هي جوهر الموضوع ،

أما التشريع العطي فهو تجسيد له ما دام يحقق بصورة آمنة وصحيحة الحكمة المقصودة منه .
فإن لم يتحقق وجب تغيير القانون . ولكن الممارسين للتقنين لتنفيذ القانون ، وعلى الرغم من
اعترافهم بحكمة التشريع ، دأبوا بوجه عام على الالتزام بحرفية القانون ، ويقررون المبدأ للقتال
إنه على الرغم من أن القانون رهن بحالة خلصة إلا أن تطبيقه يفرض علما^(٣٠) .

وعلى المستوى الفردي - الشخصى للمسئولية الأخلاقية مايز فضل الرحمن بين
التقوى والنقاء الذى يركز على « الضمير » .^(٣١) وقد شبه التقوى « بشعلة باطنية »
تهدى صاحبها فى اختياراته الصعبة فى الحياة . إن التقوى ، وإن كانت تعمل فقط عند
أدنى مستوى من « الاستقامة النظرية » ، إلا أنها تستطيع أن تبلغ

ذروة عالية حيث يستطيع المرء أن يستشعر تماما حالة العقل والضمير . إن شفافية النفس الباطنة
التي تصورها أفضل تصوير حالة المرء يوم الحساب هي عين ما يشهده القرآن حقا في حياتنا
الدنيا . وإن الإنسان الذى يستطيع أن يستكشف ذاته فى شفافية ، ومن ثم يستطيع أن يشخص
حالته الباطنة إن يجد هناك ما يخشاه ما دام باطنه مثل ظاهره .^(٣٢)

والجدير بالذكر أنه قبل أن يعيد فضل الرحمن قراءة القرآن بسنوات باعتباره
رسالة أخلاقية فى جوهرها ، انتقد الفلسفة الإسلامية التقليدية لأنها تجنب الخطاب
الأخلاقي . وعلى الرغم من أن هذا ربما جاء نتيجة العزوف عن الفلسفة خشية أن تكون
مذهبا بديلا للأوامر والنواهي ، إلا أن فضل الرحمن ذهب إلى أن هذا جاء نتيجة « افتنان
الفلاسفة بالذرى الرفيعة للميتافيزيقا مما حال دون التواضع والذلول إلى ساحة علم
الأخلاق »^(٣٣) . وإن المرء ليتساءل عما إذا كانت الاهتمامات الميتافيزيقية منعت
الفلاسفة المسلمين (باستثناء قليلين) من الانشغال بوضع علم أخلاق نسقى قائم على
العقل ، محتجين فى هذا بأن التقوى القائمة على هدى القرآن والسنة لدى غالبية المسلمين
هى التي جعلتهم يفقدون الثقة فى مذاهب القيم المستمدة من الاستدلال العقلي البشرى ،
وعلى أية حال فقد دعا فضل الرحمن إلى بناء نسق لعلم أخلاق إسلامي مستمد من
القرآن .^(٣٤)

القضايا الفكرية الدينية الاجتماعية

أكد فضل الرحمن دائما أن الأخلاق القرآنية فردية وجماعية . فالقرآن فى حقيقة
الأمر يطلب رباطا جماعيا قويا بين المسلمين لتحقيق أهداف الله على الأرض . وإن
النظام التعليمي السديد هو المقوم الجوهري لربط كلمة الله من جديد بالعالم وفى كل جيل
على التعاقب . وفى واحد من كتبه التي صدرت مؤخرا بعنوان « الإسلام والحداثة :
تحول فى تراث ثقافي » ، يجرى فضل الرحمن نظرة استقصائية وتقييمية لتاريخ الحياة
الفكرية الإسلامية والتعليم الإسلامي مع التأكيد بوجه خاص على نزعة الحداثة .

وكان فضل الرحمن قد شرع بالفعل ، وهو فى كراتشى خلال الستينات ، فى

وضع تصور لوسائل جديدة لتدريب الباحثين الإسلاميين على نحو يجمع بين أفضل المصادر والمناهج التقليدية والحديثة معا . واشترك فضل الرحمن في المبعينات مع ليونارد بندر عالم السياسة وزميله بجامعة شيكاغو في إدارة مشروع مؤلته مؤسسة فورد - عن « الإسلام والتغير الاجتماعي » . ولقد كان كتاب « الإسلام والحداثة » النتاج الخاص لاشتغال فضل الرحمن بجهود البحث العلمي ضمن هذا المشروع في صورة « كتاب عام عن نظام التعليم الإسلامي في العصر الوسيط مع بيان ملامحه الأساسية ونواقصه » . مثلما تناول جهود التحديث التي تمت على مدى القرن الماضي ، (٣٥)

ومحور كتاب فضل الرحمن عبارة عن نقد لبيان كيف أن المفكرين المسلمين في العصر الوسيط أسأوا فهم وتفسير القرآن والحديث وحولوها إلى مرشدين متزمتين يفتقدان المرونة - على نحو ما كنا دائما وفي كل العهود - ولم ينظروا إليهما باعتبارهما نتاج عصرهما والظروف التي أحاطت بهما في البداية . وليس في هذا ما يوجب بأن فضل الرحمن ذهب إلى القول بأن القرآن - بخاصة - كتبه محمد ، ولكنه كان يشعر عن يقين بأن المسلمين ما لم يفهموه في علاقته بصر النشأة فلنهم لن يستطيعوا أبدا تطبيقه في الأزمنة المتغيرة . وترتبط هذه النقطة أوثق ارتباط بنقطة تناولناها سابقا وهي حكمة التشريع في القرآن ومشكلة تطبيقه في كل زمان ومكان .

ويوضح فضل الرحمن في كتابه « الإسلام والحداثة » كيف أصبح القرآن والحديث أسيرى نظام جامد وسكوني من التفسير والتشريع . وهذا هو ما فرض على المسلمين في العصر الحديث تحديا يدفعهم إما إلى الابتعاد عن المصادر الأولى إذا ما شاعوا النجاح و « الحلق » بالتكنولوجيا والعلم والتنمية ، أو أن يرضخوا لنظرة هي في جوهرها نظرة العصر الوسيط إلى العالم ، والاستناد إلى نسق تشريعي ديني قديم لا يجدى ، ومن شأنه أن يعيق التقدم ويحول دون المشاركة الكاملة في العالم الحديث بما له من فوائد للحياة البشرية . صفة القول أن فضل الرحمن أقام الحجة مؤكدا أن للمسلمين الاختيار بين العلمانية أو اتباع نظام مهجور ما لم ، وحتى ، يعودوا إلى القرآن ويؤولوه على هدى فهم الكثير من محتواه باعتباره هاديا ومرشدا أخلاقيا علما ، وليس مجرد قانون جامد . معنى هذا أنه لابد من تحرير القرآن من أسر للتفسير والتشريع المفروضين عليه ، والعمل على تطبيقه على حقائق العصر الجديدة بأساليب حديثة والتزاما بمبادئ مرنه . لقد كان فضل الرحمن مقتنعا بأن للقرآن ليس قسطا قادرا على الصمود والاضطلاع بهذا الدور ، بل إن هذه هي السبيل الوحيدة لكي تكون له الميادرة ، ولكي يقود المسلمين لمواجهة تحديات العصر الحديث ، وأن يكون عوننا على التقدم في كل مجالات الحياة الحديثة بإيمان متجدد وثقان . وهذا النهج مع القرآن شبيه باقتناع الإصلاحيين البروتستانت بأن الكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة في أمور العقيدة والمجتمع . ومثلما أمكن تحرير الكتاب المقدس من هيكل التراث والتأويل الكاتوليكي للعصر الوسيط كذلك يمكن استعادة القرآن لنوره المرسوم له : الهداية الدينامية الموثوق بها والتي توفر

المبادئ الأساسية لكل ما يمكن تصوّره من الظروف والمشكلات والتطورات والفرص التي تواجه المجتمع المؤمن به .

بهذا تكون قد عرضنا ثلاثة مجالات من فكر فضل الرحمن كوسيلة لتمييز وتقدير تراثه . ولا يزال الوقت مبكراً جداً للتنبؤ عن يقين بما سيكون عليه تأثيره على المدى البعيد . ولكن لنا أن نتنبأ ، ونحن مطمئنون ، بأنه سيكون له مثل هذا التأثير وسيكون تأثيراً هائلاً ، ليس فقط بسلطة من حيث مدى ارتباطه بالقضايا والأشخاص على مدى السنوات الأربعين الماضية ، بل وأكثر من ذلك بسبب عمق وتميز ارتباطه بالمصادر الدائمة ، ومعالجة كل من للتراث الفكري الإسلامي والغربي ، أعنى للقرآن والسنة من جانب ، والفلسفة من جانب آخر . وليس من خطئ الرأي أن نقول ، وهو ما قد يدعش له البعض ، إن فضل الرحمن رأى أن العقل الإنساني القادر على التجديد والابتكار إلى ما لا نهاية إنما يمثل ، بعيداً عن الوحي ذاته ، آية رئيسية تدل على كرم الله وأهدافه العادلة في خلقه . إن القرآن يقينا سلطة رئيسية ، وطاعة لأوامره واجبة . ولكن بدون اجتهاد المؤمنين لفهمه وتطبيقه داخل إطار الظروف المشوشة والمتناقضة للممارسة التاريخية ، سوف ينزوي ويتحول إلى مسجين من تراث ميت بدلاً من أن تنهيا له الفرصة ليشع ويضيء بنوره ، ويجدد قوة الأمة والعالم . واقع الأمر أن فضل الرحمن عبر عن نفسه كاملاً في ملحمة الإسلام المتميزة فكراً وجهاداً على مدى حياة خصبة ومثمرة ، ذلك لأنه كان دارساً نهماً ، وخالداً مخلصاً للقرآن . وكما هو واضح من عرضنا لفكره هنا كان تراثه فكرياً وأخلاقياً في الأساس . أما عن أبعاده الدينية الاجتماعية فإن الأمر متروك للمسلمين لكي يستوعبوا تراث فضل الرحمن ويبنوا فيه الحياة النشيطة من خلال ديناميات وأبنية حياة المسلمين الواقعية المتلاحمة .

الهوامش

- ١ - صدرت الرسالة بعنوان *Avicenna's Psychology* (London : Oxford University Press, 1952).
- وهي ترجمة وتعليق على كتاب ابن سينا « الفعالة » - كتاب ٢ - لفصل السادس . ونشر فضل الرحمن طبعة للنص العربي تحت عنوان *Avicenna's De Anima* (London : Oxford University Press, 1959).
- ٢ - *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy* (London : Allen & Unwin, 1958).
- ٣ - تملك فضل الرحمن ناصية اللغة الألمانية قبل أن يفكر الهند . وتكر لي ذات يوم أنه ترجم إلى الإنجليزية دراسة إيجلتز حول تفسير الهامة عن تصوير القرآن التي تحمل عنوان *Die Richtungen der islamischen Koraninterpretation* (Leiden : E. J. Brill, 1920).
- الهند في عام ١٩٤٧ . وقد حالت مشاغل وأعماله في أوكسفورد دوماً بعدما دون إعادة استكمال المشروع .
- ٤ - بمناسبة منح جائزة ليفي ديلا فينا لفضل الرحمن في عام ١٩٨٣ أتممت مؤتمر في جامعة

كاليفورنيا بولس أنجلوس ، وصدرت أوراق البحوث فيها بعد تحت عنوان *Ethics in Islam*, Richard G. Hovannisian, ed., (Malibu, CA : Undena Publications, 1965). ولين مالك هذا الاعتراف من جانب مؤسسة تهيم عليها طرق بحث غربية ، أو قد يقول البعض انتشارية ، لن يؤثر على الأراجح على المسلمين التقليديين ولا الباحثين الغربيين المراجعين . ولكن فضل الرحمن كان ممنونا لحصوله على الجائزة والتي تمنى حظه رمزاً لاحترام وإعجاب أصحابه بصله . وحصل على الجائزة أيضاً معه روبرت برونتيج ، وجوزيف شلخت ، وفرانسيسكو جابرييلي ، وس . د . جويانين ، وج . ا . فون جرونوبوم (بعد وفاته) و فرانز روزنتال وألبرت حوراني ، و هونتجومري ولف ، وأيميلري شميل .

Islamic Methodology in History (Karachi : Central Institute of Islamic Research, 1965). ٥

صدرت المحتويات قبل ذلك في صحيفة المعهد ، *Islamic Studies*. *Islam* (London and New York : Holt, Rinehart and Winston, 1966; [paperback] New York : Anchor Books, 1968; [2nd ed.] Chicago : University of Chicago Press, 1979).

٦ - من دواعي السخرية أن الإسلام كنسق لرموز وملوك دينيين يتمركز تماماً حول قضايا الممارسات المستتمة شأن اليهودية ، نجد في كتاب فضل الرحمن ، *الإسلام ، يتمركز على العقيدة المستتمة* أكثر مما يبدو عادة في الدراسات الانتقالية للمسلمين . ومن الغريب أن الكتاب لا يشتمل على أي وصف أو تحليل للممارسات الشيعية في الإسلام وإنما يقتفي قد يلاحظت مابرة عن الصلاة والصيام والصدقات والحج ، وذلك عند عرضه لتلميساً لما ورد في القرآن : *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 36-37. وفيها من الشعار ذات أهمية واضحة تماماً ، ولهمت بحلجة إلى وصف أو تحليل في كتاب ، *الإسلام ، الذي عني بالتركيز على القضايا ذات الطابع التشريعي والأخلاقي والتي يولجها المسلمون* . ولكن فضل الرحمن لم يكن دارساً دينياً بقدر ما هو رجل متخصص في فلسفة الإلهيات مع نزوع قوي إلى الجانب التشريعي . ولهذا فإن الخبرة الدينية والتفوق لم تلقاً نظره بقدر ما جذبته القضايا النظرية .

٧ - من بينها ما يلي : (1) *Philosophical-theological* : "The Eternity of the World and the : Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy" and "The God-World Relationship in Mulla Sadra," in *Essays in Islamic Philosophy* and Science, ed. George F. Hourani (Albany : State University of New York Press, 1975), pp. 222-53; (2) *religious-communal* : "Islamic Studies and the Future of Islam," in *Islamic Studies : A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, Calif. : Undena Publications, 1980), pp. 123-33; "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era," in *Essays on Islamic Civilization : Presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little (Leiden : E.J. Brill, 1976), pp. 284-302; (3) *moral-ethical* : "Law and Ethics in Islam," in *Ethics in Islam*, pp. 3-16. وقد اختار فضل الرحمن موضوع علم الأخلاق لتقديمه للمؤتمر الخاص الذي تمعده تكريماً له (انظر رقم ٤) . ورأى أن الموضوع من الموضوعات التي لم يتناولها الباحثون المسلمون أو غيرهم إلا نادراً . (Personal Communication, autumn 1982).

٨ - *The Philosophy of Mulla Sadra* (Sadr al-Din al-Shirazi) (Albany : State University of New York Press, 1975); *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago : University of Chicago Press, 1982); *Health and Medicine in the Islamic Tradition* (New York : Crossroad, 1987); *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis and Chicago : Bibliotheca Islamica, 1980).

٩ - كلام كلمة عربية تعني « كلمات » وتعني « خطاب » . وترجمناها في المتن بمعنى « عقلاني »

نو : فقه الإلهيات الجلى . . وعلم الكلام هو علم يبحث فى فقه الإلهيات . والمصطلح الأكثر تواترا هو : علم للتوحيد الإلهى .

١٠ - *Prophecy in Islam*, pp. 104-105 .

١١ - المرجع السابق ص ١١٠ . للتأكيد من عند فضل الرحمن .

١٢ - فى القضاء والقدر : ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - (القاهرة : مطبعة محمد على صبيح - ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م) ص ٢ : ٨٩ - ٩٥ .

١٣ - فيما يتعلق بهذا الموضوع فنظر نفس مجموعة مقالات ابن تيمية : الإرادة والأمر : ١ : ص ٣٧٦ - ٣٨٩ .

١٤ - يسمى ابن تيمية الأولى : الإرادة الكونية ، والثانية : الإرادة الدينية ، والإرادة هنا لا نضى بالدقة المشبهة ، بل إنها تفيد ما هو أكثر من الرغبة فى الإنجليزية ، وأقرب إلى الإرادة .

١٥ - سورة الحجر : الآية ٨٥ .

١٦ - يعرف هذا باسم مذهب الكيمب (وأيضاً الاكتساب) الذى وضعه المفكر الإلهى المنى العظيم أبو الحسن الأشعرى (توفى عام ٩٣٥ هـ) . ونجد نقلاً فكرياً للمذهب مع ثبت بالمؤلفات فى كتاب

George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", *Ethics in Islam*, ed. Hovannian, ed., pp. 52-55.

"The Post-Formative Developments in Islam : I," *Islamic Studies*, 1:4 (December - 1٧ 1962), 21.

١٨ - فنظر Henri Laoust's article, "Ibn Taymiyya," *Encyclopaedia of Islam*, new edition, فنظر 3:953.

وفنظر أيضاً : George Makdisi's article, "Ibn Taymiyah," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. : Miroca Eliade (New York : Macmillan-Free Press, 1987).

George Makdisi, "Ibn Taimiya : A Sufi of the Qadiriya Order," *American Journal of Arabic Studies* 1(1973), 118-29.

١٩ - *Islam*, Second ed., P147 .

٢٠ - *Islam*, P.144 (للتأكيد من عند فضل الرحمن) .

٢١ - مدخل إلى فكر الممثلة تمثله مقالة : الممثلة ، بقلم S.Nyberg, in *The Shorter*

Encyclopaedia of Islam, ed. H.A.R. Gibb and K.H. Kramers (Leiden : E.J. Brill, 1953), pp. 421-27.

ويناظر فضل الرحمن المدرسة فى كتابه 92 — 87 *Islam*, pp. ووردت فى مواضع كثيرة .

٢٢ - كتب H.A.R. Gibb أن : الفكر الأصولى رفض هذه الدعاوى لأن الحكمة المركزة على عقل البشر هى حل أشد خطراً من الفزعة للتشبيهية . - *Mohammedanism* (New York : Oxford : University Press, 1962), p. 116.

٢٣ - فنظر William Gohlman, *The Life of Ibn Sina : A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany : State University of New York Press, 1974), pp. 37-39.

٢٤ - *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany : State University of New York Press, 1975).

٢٥ - كتابه : تهافت الفلاسفة ، كان تأثيره شديداً بحيث كان نهاية الضطراب الفلسفى الصريح فى البلدان الإسلامية المركزة . ورد عليه ابن رشد فى كتابه : تهافت التهافت ، وهو كتاب يسمى بالقرامة

والبراعة ، فقه فى القرن التالى وإن كان قد عرض بطريقة حذرة المذهب الفلسفى الأرسطى كلاماً مع

مواجهته مع الإسلام . وعلى الرغم من هذا لم يكن لكتاب ابن رشد سوى تأثير ضئيل على مسار الفلسفة بعد ذلك في الإسلام .

٢٦ . د فلسفة ملا صدر ، ص ٧ من المقدمة . هنا يؤكد فضل الرحمن أن ملا صدر لم يكن صوفيا بل فيلسوفا أصيلا لا يمكن فهمه إلا عن طريق البحث الفلسفي . وإن تناول للفلسفة الإسلامية فيما بعد الغزالي من طريق ما اعتبره فضل الرحمن المتلصص الأدنى مرتبة ، إنما يحى تشويه المحتوى الحقيقي لهذه الكتابات وراه دعوة متعللة تستهدف الحد من الصوفى الذى قد يظنه البعض أمنا من تدقيق وتد حراس الأصولية . ويحضر فضل الرحمن ، للزعة الحمسية للصوفية ، استنادا إلى أسس إسلامية وفلسفية .

أنظر : "The Post-Formative Developments in Islam-I" p. 21.

٢٧ . من المحتمل أن هذه القراءة الجديدة المنمعة جرت حوالى الفترة التى سافر فيها فضل الرحمن إلى أمريكا عام ١٩٦٨ ، وإن كان من الممكن أن يكون بعد ذلك على أية حال . فبينما كنت عاكف على رسالتى عن القرآن بإشراف فضل الرحمن فيما بين عامى ١٩٧١ و ١٩٧٤ أدركت اتهمه الشديدة بالقرآن ، وذلك من خلال ملاحظته المتكررة عن طبيعته الأخلاقية المميقة . واعتاد خلال مكالماته التليفونية أن يستشهد بأيات كثيرة طويلة من القرآن يلقىها من الذكرة بحيث يقرأ النص العربى ثم يترجمه الفورية الإنجليزية للنص . وعلى الرغم من أن فضل الرحمن كان مستشارا أكاديميا حى الضمير إلى أقصى الحدود . إذ كان يعيد إلى بالبريد مسودة مواد الدراسة وقد أثبت عليها شروحه المسببة . إلا أن ولعه الشديد بالنص القرآنى أثناء مناقشتنا بدا لى وكأن ما يواجهه شيء أعيق من مجرد اهتمامه بمساعدة كاتب رسالة يكف من سبيل إنجازها (وإن كان هذا بدوره واجباً مقمداً فى نظره) .

Marcia K. Hermansen, "An Introduction to Fazlur Rahman," unpublished paper, ٢٨

p. 3.

ويمثل بحث كينيث كراج بعنوان "Fazlur Rahman of Karachi and Chicago" فى كتابه *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London : George Allen & Unwin, 1985), pp. 91-108. يمثل هذا بحثاً نظرياً مثيراً للإعجاب ، ولكنه تقييم نقدي لكتاب فضل الرحمن *Major Themes of the Qur'an and Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*.

Major Themes, p. 47. ٢٩ .

٣٠ . المرجع السابق ص ٤٨ .

٣١ . المرجع السابق ص ٢٩ .

٣٢ . المرجع السابق ص ١٢٠ .

"The Post-Formative Developments in Islam-II" *Islamic Studies* 2:3 (September - ٣٣ 1963), 302.

للاطلاع على مناقشة تفصيلية لتقد فضل الرحمن لأنماط وعملات الاستدلال العلى الإلهى والفلسفى خلال فترات نشوء الفكر الإسلامى أنظر : Frederick M. Denny, "Fazlur Rahman : Muslim Intellectual", *Muslim World*, LXXIX (1989) 91-101.

"Law and Ethics in Islam," *Ethics in Islam*, p. 14. ٣٤

Islam and Modernity, p. 1. ٣٥

الباب الرابع

النشاط الإسلامي في الولايات المتحدة

الفصل الثامن

النشاط السياسى

للمسلمين فى أمريكا

ستيف أ . جونسون

لقد أصبح الإسلام أحد الأديان الأمريكية . وتتراوح التقديرات الحديثة العهد لعدد المسلمين فى أمريكا بين مليونين وثمانية ملايين مسلم ، وإن كان أكثر التقديرات التى يعول عليها ، وهو تقدير سنة ١٩٨٦ ، ينكر أن عددهم ٤.٧ مليون مسلم تقريبا (١). وقد بدأت الموجة الرئيسية الأولى لهجرة المسلمين من الشرق الأوسط إلى الولايات المتحدة فيما بين عام ١٨٧٥ والحرب العالمية الأولى . وقد تبعها موجة الهجرة الثانية فيما بين العشرينات والحرب العالمية الثانية ، فالموجة الثالثة فيما بين سنة ١٩٤٧ ومنصف الستينات (٢). وتذكر دراسة حديثة العهد أن عدد المسلمين المهاجرين ، بالنسبة إلى العدد الإجمالى لجميع المهاجرين الداخلين إلى الولايات المتحدة ، تضاعف تقريبا على مدى العقدين الأخيرين... (٣) بيد أنه على الرغم من تنامي عدد المسلمين المهاجرين الحاصلين على جنسية الولايات المتحدة ، وكون ما يقرب من ٣٠ فى المائة من جميع المسلمين فى الولايات المتحدة من المواطنين الأمريكيين الأصليين ، فإن المسلمين كجماعة لا يشكلون أساسا أى كيان سياسى .

وتعتبر هذه للدراسة استقصاء أوليا ، وإن يكن غير متعمق ، للنشاط السياسى للمسلمين فى أمريكا . ونصف الدراسة مجالين مستقلين للنشاط السياسى ، ألا وهما النشاط السياسى فيما بين جماعات المسلمين فى أمريكا والنشاط السياسى الراهن للمسلمين قبالة للمجتمع الأمريكى الأكبر غير المسلم .

فى ٦ ديسمبر ١٩٨٦ عقدت لجنة التخطيط التابعة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية جلسة عامة فى بلينفيلد ، بولاية إنديانا ، لمحاولة تعيين ما كلن يطبّره قطاع عريض وشامل من المسلمين فى أمريكا الأولويات الاستراتيجية للمسلمين فى العقد المقبل . وأورد التقرير الذى قمته هذه اللجنة ست أولويات ، بما فى ذلك تنمية

المجتمع ، تم تصميمها بعد ذلك إلى أنشطة سياسية وقانونية واجتماعية . وللقسم الذى يتناول النشاط السياسى فى التقرير موجز ولن يكن هاما :

ينبغى للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، كما تؤثر على صنع القرارات السياسية (كذا) وللشريع فى أمريكا الشمالية ، أن تبدأ حملة لتتقشف المواطنين المسلمين بحقوقهم الانتخابية وحشدهم للإدلاء بأصواتهم بشأن القضايا التى تمس الإسلام والمسلمين . وينبغى للجمعية ، على سبيل أول ، أن تقوم اتصالات مع المسلمين للتشطين سياسيا وفيما بينهم وأن تنشئ فى الوقت المناسب تنظيمها سياسيا منفصلا .^(٤)

وهذه الفقرة المفردة ذات أهمية لأنها ترتبت على ما كان يوجهه الكثير من أعضاء الجمعية من انتقادات متتالية بأن المنظمة لا تنهض بأى نشاط سياسى ملموس . وهكذا فإن الجمعية ، التى يسيطر على قيادتها بالدرجة الأولى أفراد لهم خلفياتهم فى الحركة الإسلامية ، أى الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية ، والذين كانوا يبدون بصفة عامة اهتماما أكبر بالحركات الإسلامية فى البلاد التى هاجروا منها ، اضطرت إلى البدء فى النظر فى أمر النشاط السياسى داخل أمريكا .

ورغم أن الجدل كان محتتما حول ما إن كان ينبغى للمسلمين أن يدخلوا إلى معترك السياسة الأمريكية ، فقد ووجهت للجمعية الإسلامية بحقيقة أن المنظمات الإسلامية المحلية لم تنتظر توافق الآراء بهذا الشأن وانخرطت من جانبها فى النشاط السياسى . وكان ينعين على الجمعية ، إذا ما ثبت أن العمل السياسى يعتبر قضية تحظى بشعبية متزايدة ، أن تنصدر العمل بنفسها أو أن تنسق الجهود المحلية على نحو ما ، بوصفها المنظمة الإسلامية الرائدة فى أمريكا الشمالية .

ومن المفيد قبل أن نعود إلى النظر فى الأنشطة السياسية ، سواء داخل نطاق الجمعية الإسلامية أو خارجه ، أن نلقى نظرة على بعض الجماعات الإسلامية المعارضة لفكرة قيام المسلمين فى أمريكا بنشاط سياسى . إذ تعارض ثلاث جماعات عامة القيام بأى شكل من النشاط السياسى ، وتدعو جماعة رابعة إلى التزام الحذر مع الأخذ بإعداد تنقيفى وروحى واسع المدى قبل الانغماس فى الأمور السياسية . وتتكون المعارضة من : جماعة الدعوة والتبليغ ، وجماعة المسلمين ، وجماعات المسلمين الأفروأمريكيين الاتعزالية الطويلة .

وتزهو جماعة الدعوة والتبليغ ، التى تتكون إلى حد كبير من الهنود والباكستانيين والأفروأمريكيين ، بأنها تمثل أكبر تجمع بمفرده للمسلمين فى أمريكا الشمالية . وتجتنب اجتماعاتها المنوية ما يزيد على ١٠٠٠٠ مسلم ، وكلهم من الذكور . وقد كتب مؤلف يعارض انغماس جماعة الدعوة والتبليغ فى العمل السياسى ما يلى :

من الجدير بالذكر أن جماعة الدعوة والتبليغ تعتبر ، على خلاف الجمعية الإسلامية ، جماعة غير سياسية تملأ وأن يكون لها أى علاقة بالأمور السياسية فى كندا أو أية علاقة حتى بالحركات

الإسلامية في العالم الإسلامي ، حتى لو كانت حركات تقليدية مثل تلك الموجودة في أفغانستان أو إيران . إن للمول غير السياسية لجماعة الدعوة والتبليغ ليست متكافئة للتجارب التقليدية في حد ذاتها لأن معظم الحركات الإسلامية الثورية تقليدية الكلام ، على نحو ما تنص به جمهورية إيران الإسلامية . وإنما تتبلى المسعة (كذا) غير السياسية للجماعة فيما يشوب من خلقية الأجل التقليدي في الهند الذي اتخذ طليعا غير سياسي لأسباب شتى على مدى التورين الثقالة الماضية .^(٩)

ويقصر أعضاء جماعة الدعوة والتبليغ أنفسهم على العناصر الطوقسية في الإسلام ، مع التركيز بوجه خاص على دعوة الذكور المسلمين المقصرين في العبادة إلى العودة إلى أداء الفرائض في المساجد . ومن أمثلة نظرة الجماعة إلى العمل السياسي انتقادها لتوصية الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية للمسلمين بالمشاركة في هذا المعترك . وشغل هذا النقد صفحات النشرة الإخبارية التي يصدرها مسجد كليفلاند ، بولاية أوهايو ، الذي كانت تسيطر عليه جماعة التبليغ على مدى أشهر عديدة عام ١٩٨٦ . وكان جوهر النقد أن نظام الكفر (أى الحكومة الأمريكية) لا يمكن أن يقضى إلى دولة إسلامية .

وقد نما عدد المسلمين وبرز وجودهم وتأثيرهم داخل أمريكا خلال السنوات الأخيرة . وهذا التصور للإسلام البالغ التمسك بالأصول ، والذي يركز على نقاء العقيدة والعودة المفترضة إلى تلك الفهم للدين الذي أبرزه جيل المسلمين الأوائل (المسمى السلف الصالح) ، يتكون بالدرجة الأولى من عرب الخلوخ إلى جانب حفنة من المهتدين الأمريكيين للإسلام ، من الأفروأمريكيين والقوقازيين على حد سواء . والسلفيون في أمريكا منظمون بشكل فضفاض داخل جماعات مثل جمعية القرآن والسنة (الموجودة في فانكوفر - كولومبيا) وأنجلوس وواشنطن العاصمة) ، وجمعية الهجرة (نيو جيرسي) ، اللتين تحصلان على دعم مذهبي ومالي من سفارة المملكة العربية السعودية وجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت ودار الإفتاء في المملكة العربية السعودية . وتقتصر أنشطة الجمعيتين على وجه الحصر تقريبا على المؤتمرات التنقيحية عن مواضيع العقيدة ، والمعارضات التي تنعقد في كثير من الأحيان ما تعتبره مرحلة للصوفية ، أو الشيعة ، أو الإخوان المسلمين بدرجة أقل . وتعارض الجمعيتان بقوة تفهم المسلمين في أى شكل من أشكال التشاغل السياسي في أمريكا .

ويوجد في كافة أنحاء الولايات المتحدة جيوب كثيرة من المسلمين الأفروأمريكيين الطوباويين الانتماليين . ورغم أن هذه الجماعة لا تشكل أكبر مجموعة من المسلمين الأمريكيين الأفارقة ، فإن محاجتهم ضد الانتمال السياسي كثيرا ما تتردد بأشكال أقل حدة فيما بين التنظيمات الإسلامية الأكثر أهمية . ولأحد النماذج الممثلة لهذه المجموعة جميل عبد الله أمين (هـ . راب براون سابقا) الزعيم التنظيمي والشخصية الخلابة لجماعة كبيرة من المسلمين الأفروأمريكيين في أتلانتا . وقد دعا جميل في كلمة ألقاها

ألم لجنة للتخطيط المتوسط المدى التابعة للجمعية الإسلامية لأمریکا الشمالية فی ديسمبر ١٩٨٦ إلى أن تكون أولويات مجتمع المسلمين دعائم الإيمان ، وخاصة الصلاة ، وتكوين مجتمع إسلامی مثالی لدخل المجتمع الأمريكي الأكبر ، وأن يكون متميزا عنه . وقد أعرب طارق قريشي مدير مطبوعات الاستماتان الأمريكي التابعة للصندوق الاستماتاني الإسلامي لأمریکا الشمالية . والمنتسبة أيضا إلى عضوية الجمعية الإسلامية . أعرب عن وجهة نظر انتمالية متطرفة أيضا . ونقل أن قريشي قال :

إن الناس الذين يصرون على دخول معترك السياسة في الولايات المتحدة يقولون ذلك مقترحين أنهم نوع ما من اليهود الذين يعملون من أجل دولة من قبيل إسرائيل ... ويظن بعض الناس أن بوسع المرء أن ينأى بنفسه عن العملية السياسية ، وبعد ذلك يرقبها . غير أن ذلك مستحيل من التلمية الضمنية . إذ أن العملية مستفوعةكم ، ثم تضمكم إلى إسرائيل ، وبعد ذلك تتحرك إلى أهدانها ... وحتى لو كنتم من التلمية المنحبة على درجة جيدة جدا من التفقه ، فسيتم عليكم أن تنعموا تنازلات هنا وهناك .^(١)

وتدعو مجموعة رابعة إلى موقف أكثر اعتدالا إلى حد ما . فهي ليست مجموعة انتمالية تماما ، إلا أنها تناصر الفكرة التي تقضي بأنه يجب على المسلمين ألا يتكفروا مع الثقافة الأمريكية وأن أفضل وسيلة لتجنب مثل هذا الضاد هي تحويل أنفسهم إلى مجتمع مطلع ومتحم ومتمد روحيا . وأكثر من يجهر بالدعوة إلى هذا الموقف أحمد زكي حماد الرئيس الحالي للجمعية الإسلامية لأمریکا الشمالية وتلميذاه الروحاني عامر حليم وإبراهيم أبو شريف ، محررا « الأفاق الإسلامية » الناطقة باسم الجمعية الإسلامية . ويصف عامر حليم في ختام مقال له عن أساليب ووجهات نظر « الدعوة » المعاصرة ، موقف جميل عبد الله أمين بأنه يمثل ثقافة مملكة ، ثم يكتب قائلا « غير أنه إذا أراد المسلمون أن تنجح دعوتهم هنا ، فإن ما يجب أن يحققوه هو الثقافة المملكة » .^(٢) ويكتب كذلك « إن المسلمين هنا لن يزكوا الإسلام إلى قلوب الأمريكيين ، أو يقتنوا الناس أنه أفضل الثقافات الغربية » . ويصف أمريكا بأنها نظام شكّل وفقا لتصميم يعلى إرادة الإنسان على إرادة الله » . ولذلك فإن المسار الذي يرى حليم أن على المسلمين في أمريكا أن يتبعوه واضح . « ليس لنا من خيار سوى أن نبرز إلى الوجود كمجتمع متميز ومتحم ... وذلك يعني أنه يجب علينا أن نكون بالضرورة متحررين من للقيادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع الذي نمرض عليه معتدلتنا وقبنا . ولنا لا ندين لهذا المجتمع بأى ولاء » .^(٣) ويختتم حليم مقاله بإنكار أنه « لا يدعو إلى فك عرى الارتباط والتمزال » ، بيد أنه يقيد الانتمال السياسي على النحو التالي : « يمكن لنا أن نكون سياسيين فحسب عند مخاطبتنا الهيئات السياسية والسياسيين ، وعند مخاطبتنا - وهو الأهم - الجمهور مباشرة بشأن القضايا » .^(٤) وهكذا فإن الانتمال السياسي يعرف بأنه قيام المسلمين بتتقيف غير المسلمين عن الإسلام بينما يحافظ المسلمون على نقائهم خارج النظم الأمريكي .

ويجب على المرء ، عندما يناقش النشاط السياسي للمسلمين في أمريكا ، أن يفرق بين نشاط الأمريكيين العرب وبين نشاط المسلمين في حد ذاتهم . إذ إن عددا من منظمات الأمريكيين العرب ذات نشاط سياسي جم ، وفي حين أن مشاركة المسلمين كانت ضئيلة إلا أنها أخذت في النمو ببطء .^(١٠) وكثير من المسلمين ، إن لم يكن معظمهم ، لا سيما أولئك المنتمين إلى منظمات تسير عليها قيادة من الحركة الإسلامية ، يساورهم التردد حيال دخول معتزك السياسة بالتعاون مع المسيحيين العرب . وقد أعرب أحد الكتاب المسلمين عن هذه المشاعر عن النحو التالي :

من المحتمل أن ترتبط بشدة وفي وقت مبكر مع مصفوفة تقسم بالطراد من المنظمات السياسية الحرة التي ظلت تعمل بنشاط لسنوات عديدة على استمالة المسلمين . ومع اختفاء الأقليات المسيحية العربية في بؤقة السور الأمريكية ، فإن تفنُّع المهاجرين المسلمين العرب أصبح حيويا تملأ لاستمرار هذه المجموعات على قيد الحياة .

والانتماءات المبكرة للتماليات السياسية المسلمة (كذا) تجعل قيام هذه العلاقة مع الجماعات الأمريكية للعربية حتمية بالفضل . وهي تود أن تبدأ بتناول قضايا فلسطين والشرق الأوسط ، وذلك آمون السبل بالنسبة لبناء توافق آراء فيما بين المسلمين .^(١١)

ويخشى كثير من المسلمين أن « تستخدمهم » الجماعات الأمريكية العربية لتحقيق مآربها ، حتى وإن لم يكن في هذه المآرب أفضل مصالح المسلمين . ومن الواضح أن ذلك كان الدافع وراء تردد بعض زعماء الجمعية الإسلامية في تقديم معلومات عن بعض الأنشطة الإسلامية ، لاسيما النشاط السياسي ، إلى عمود « نظرة محددة على العرب والمسلمين » في « تقرير واشنطن عن شؤون الشرق الأوسط » . وبالمثل ، فإن مايكل سابا ، الذي أنشأ « مؤسسة عطية » ، التي ظلت تجرى في السنوات الأخيرة اتصالات تمهيدية بشأن تضمين مشاركة المسلمين في الاهتمامات السياسية ، لم يدع إلى التحدث أمام المؤتمر السنوي للجمعية الإسلامية لعام ١٩٨٧ إلا بعد جهود قوية قام بها المسلمون الأمريكيون داخل الجمعية لاكتساب التأييد لهذه الدعوة . بل ورغم ذلك أدرجت كلمته فقط في برنامج الشباب المسلم في المؤتمر وإن كان قد سمح له بالحديث في القضايا السياسية .

وعلى الرغم من الانتقادات الإسلامية لانتراخ المسلمين في المجال السياسي الأمريكي والمخاوف من استدرارهم إلى المخططات السياسية للأمريكيين العرب المسيحيين ، فقد كان هناك ، وبشكل مثير للتعجب ، شعور عام داخل مجتمع المسلمين بأن يوسع المسلمين أن يؤيدوا « آمين » ، مرشح الرئاسة الديمقراطي المسيحي ، ألن جيمس جاكسون . كان جاكسون يجمع بين سمتين جاذبتين للمجتمع المسلم - ألا وهما هوية الأقية الأفروأمريكية ومنطلق مناصر لفلسطين .

وقد حظي جاكسون بالفضل بتأييد إجماعي داخل مجتمع المسلمين الأفروأمريكيين ، على الرغم من مظاهر التنمر من جانب بعض الدوائر بشأن علاقته مع لويس فاراخان

الذي لا يزال الكثيرون في جملة المسلمين تراودهم الشكوك إزاء هويته كمسلم . بل إن بعض المسلمين دعوا إلى إقامة تحالف أوثق مع جاكسون ، علاوة على بذل الجهود لإخفاء شرعية على صورة جاكسون في أعين مجتمعات المسلمين للعرب والهنود - الباكستانيين الأكثر حذرا ، وذلك بالقاء اللوم على مجتمع المسلمين الأكبر بشأن علاقة الصداقة بين جاكسون وفاراخان . ويبدو أن تلك كان جزما من مخطط خطبة ألقاها المسلم الأفروأمريكي إحسان باغبي مدير إدارة التثوية في مركز للتدريس الإسلامي التابع للجمعية الإسلامية . إذ قال إحسان :

إننا لا نستطيع في نهاية الأمر أن نكون مواطنين بالكامل في هذا البلد ... لأننا لا نستطيع بأية طريقة من الطرق أن نلتزم تملما بمؤسسات هذا البلد ومذاهبه ... يمكننا أن نكون مواطنين بمعنى أن نحاول التأثير على سياسة أمريكا ... وعلى سبيل المثال فإن جاكسون ، الذي يرشح نفسه للرئاسة ، يذهب إلى سوريا ويلتزم معه شخصاً يدعو مستشاره المسلم . وهو رجل يدعى فاراخان ... فأين موقفنا نحن في هذه الصورة ؟ ولماذا لا نكون نحن من يقدمون المشورة إلى جاكسون ؟ ما هو شخص متفتح الذهن على الأقل . ولكن أين نحن ؟ هل نتحدث إليه ؟ وهل أرسلنا إليه وثيقة بموقفنا ؟ وهل دعوانه وجلسنا إليه لنقدم له وجهة النظر الإسلامية ؟^(١٦)

ووفقا لما جاء في مقال نشرته صحيفة « وول ستريت جورنال » في ٢٢ مارس ١٩٨٨ ، فإن جاكسون يحظى بتأييد معظم الفرق داخل مجتمع المسلمين العرب . إن المهجريين اللبنانيين والفلسطينيين واليمنيين . وجماهير النساء المتشحات بالحجاب الأبيض - يملؤون قاعة المركز الإسلامي بهتاف ' تقدم بالتزويج باجيسي ، تقدم ، النصر باجيسي النصر ' ،^(١٧) . وهناك مجموعتان داخل مجتمع المسلمين العرب تؤيدان جاكسون تأييدا حارا على وجه الخصوص . إحداهما مجموعة الشبان العرب من أبناء الطبقة العاملة ، الذين قدموا من الشرق الأوسط خلال العشرين سنة الماضية ولديهم خبرة مباشرة أكثر من غيرهم بالتوترات في المنطقة . . والثانية مجموعة الشيعة اللبنانيين الأصغر حجما والأكثر تشددا من الناحية السياسية ، والذين يؤيدون بطبيعة الحال تحديات جاكسون للسياسة الأمريكية إزاء إسرائيل . وعلى سبيل المثال ، يقال إن الزعيم الشيعي في ديربورن بولاية ميتشجان ، الإمام محمد جواد تشيري ، وصف جاكسون بأنه « المرشح الذي يقول الحقيقة ، المرشح الذي يؤمن بالحقيقة ، مرشح من أجل الشعب .. ولقد كنا في حلجة إليه منذ زمن بعيد » .^(١٨)

وتُشار نفس المقال المنشور في « وول ستريت جورنال » إلى أنه حدث في ديربورن أن المسلمين العرب الأكبر سنا المنتمين إلى نقابة عمال السيارات المتحدة أيدوا ريتشارد جيفارت ممثل ميسوري بمجلس النواب . ورغم أن معظمهم كان يتجاوب بتعاطف مع الموقف السياسي لجاكسون إزاء الشرق الأوسط ، فإن النظرة التفعمية تغلبت واكتسب موقف جيفارت المؤيد للنقابة ولاهم .

وكان مجتمع المسلمين الهنود - الباكستانيين أقل توحدا في تأييده السياسي على

مستوى الحملة الرئاسية . وفي الحقيقة ، بدأ أن مجتمع الباكستانيين أكثر اهتماما باستمالة تأييد المرشحين السياسيين عبر الخطوط الحزبية من أجل تقديم الولايات المتحدة المعونة لباكستان من اهتمامهم بتأييد مرشح بعينه . وعلى سبيل المثال ، فإن الاتحاد الباكستاني الأمريكي في شيكاغو أيد بدءا محاولة جاري هارت لكي يصبح المرشح الديمقراطي للرئاسة ، وذلك بالمشاركة في مسيرة ٨ يناير ١٩٨٨ التي نظمتها اللجنة للتنفيذ لولاية إلينوى « من أجل انتخاب جاري هارت » . واعتبرت صحيفة « يونيتي تايمز » ، التي نصف نفسها بأنها صحيفة باكستانية ومملعة مستقلة ، وعد هارت بزيادة المعونات والمساعدات المقدمة إلى باكستان لمعالجة مشكلة اللاجئين الأفغان بأنه أهم نقطة في خطاب هارت .^(١٥)

كما أن « العصبة الإسلامية للناخبين » بالولايات المتحدة والتي يوجد مقرها في شيكاغو ويهيمن عليها الهنود - الباكستانيون ، قامت بالترويج لزيادة المعونات المقدمة إلى باكستان . وفي رسالة ترمي إلى الإعلان عن « المنتدى الانتخابي لعام ١٩٨٨ » الذي عقد في ١٣ مارس ١٩٨٨ ، أكد م . عبد الرحمن خان رئيس العصبة الجهود التي تبذلها الجماعة عبر الخطوط الحزبية :

لقد تشكلت « العصبة الإسلامية للناخبين » في ١٩٨٣ لتشجيع هذه الكتلة الجديدة من المواطنين على المشاركة الإيجابية في الشؤون السياسية والمدنية لهذه الأمة العظيمة . وقد حظينا باستجابة طيبة جدا من كافة أنحاء البلاد ، وقد تلقينا المسلمين في المؤتمرين الوطنيين الآخرين ، الديمقراطي في سان فرانسيسكو ، والجمهوري في دالاس .^(١٦)

وأرسل « المنتدى الانتخابي لعام ١٩٨٨ » دعوات إلى المرشح الجمهوري روبرت دول وإلى المرشحين الديمقراطيين جيسى جاكسون ومايكل دوكاكيس وريتشارد جيفارت ويول سيمون أيضا .

وثبت أن كتاب بول فيندلي « إنهم يجرون على الحديث علانية » الصادر في ١٩٨٥ كان حافزا جاء في الوقت المناسب ليحفز المسلمين على التنظر في إمكانية تشكيل لجان عمل سياسية . فقد أكد فيندلي أن العرب والمسلمين يخشون من النفوذ المتفعل لأكثر من خمس ومبشرين لجنة عمل سياسي متاصرة لإسرائيل .^(١٧) وقد نشأت منذ ١٩٨٥ لجان عمل سياسية إسلامية عديدة .

وربما كانت أول لجنة تشكلت من لجان العمل السياسي الإسلامية هي « لجنة للعمل السياسي لكافة المسلمين الأمريكيين » ، التي أنشأتها الجمعية الإسلامية لهيومستون الكبرى واتخذت لها مقرا في هيومستون - ويعلو نوفمبر ١٩٨٧ كانت اللجنة قد تكثرت أن عضويتها بلغت ألفي شخص يقطنون في هيومستون بالدرجة الأولى ، وإن كان البعض منهم يوجد في دالاس أيضا .^(١٨) ويقول عزيز صديقي رئيس اللجنة إن لها جناحا شبايبا يعمل على حفز الشباب المسلم على المشاركة في الحملات السياسية .^(١٩)

وقد حذت ثلاث لجان عمل سياسي إسلامية أخرى على الأقل حذو لجنة هيوستون . فقد ورد أن المركز الإسلامي لكاليفورنيا الجنوبية الشديدة التقدمية بزعامة ماهر حنوت ، ثم أصبح مؤخرًا جدًا تحت الزعامة الكاريزمية لفتح عثمان - المحرر السابق لصحيفة «أرابيا» - هو الذي أنشأ «لجنة للعمل السياسي الإسلامية» . كما أن جماعة المسلمين الباكستانيين في ميتشجان شكلت «لجنة العمل السياسي الباكستانية» ، تحت رعاية جمعية الصداقة الأمريكية الباكستانية ، والتي تهدف إلى «تعزيز عقيدة باكستان وتشجيع الأمريكيين الباكستانيين على الانخراط في الأمور السياسية المحلية (كذا)» (٢٠).

وأعلنت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية في نوفمبر ١٩٨٧ أنها شكلت لتوها لجنة للعمل السياسية الخاصة بها وأسماها «الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية - لجنة للعمل السياسي» . ولا تزال اللجنة تبحث عن ممثلين نشيطين . وكانت القوة المحركة في اللجنة موظف في SAAR يدعى عبد الرحمن الصمودي (SAAR هي الجناح المالي للمعهد الدولي للفكر الإسلامي ، وهي منظمة تبلغ ميزانيتها ملايين عديدة من الدولارات ومقرها واشنطن العاصمة) . (٢١) وقد ذكر إقبال يونس الأمين العام للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية أنه يتوقع أن تنظم لجنة للعمل السياسي ، أفرقة تفكير وحلقات دراسية لبلورة خطة العمل السياسية المحددة التي يتبعها المسلمون في أمريكا . ويخيل يونس أن تكون لجنة للعمل السياسي التابعة للجمعية بمثابة اللجنة الجامعة للجان العمل السياسية «المصغرة» على المستوى الجماهيري. (٢٢) بيد أنه نظرا إلى هواجس أحمد زكي حماد رئيس الجمعية بشأن مدى ملاءمة العمل السياسي الإسلامي في ظل ما كان يبدو أنه يراه من انخفاض المستوى الراهن للوعي الإسلامي بين المسلمين ، فلن من المشكوك فيه أن تنمو لجنة العمل السياسي التابعة للجمعية بشكل ملموس تحت زعامة زكي .

على أن الهيئات ذات التوجه السياسي التي شكلها المسلمون لم تكن لجان العمل السياسي . ورغم أن المسلمين لديهم عدد صغير إلى حد كبير من التنظيمات السياسية بالمقارنة مع الجماعات العرقية والدينية الأخرى ذات الحجم المنظر ، فقد نشأ نوعان من هذه التنظيمات على الأقل . الأول هو الروابط الإسلامية وروابط المسلمين العرقية التي يعتبر العمل السياسي أحد أنشطتها المحبب . والثاني ، مجموعات من المسلمين جرى تنظيمها من أجل العمل السياسي على وجه الخصوص . ومن أمثلة النوع الأول «المجلس الوطني للشئون الإسلامية» الموجود في نيويورك . وقد كان هذا المجلس ، تحت إشراف محمد مهدي المصطفى بالنشاط ، أنجح من معظم المنظمات الإسلامية في تغطية الحواجز العرقية للعنصرية ، ولا سيما في الجمع ما بين العرب وبين الهنود - الباكستانيين ، وقد استخدمت هذه المنظمة وسائل الإعلام بفاعلية للدعاية لقضايا الشرق الأوسط وللقضايا السياسية التي تدور لدخل الولايات المتحدة ولها تأثير على للشرق الأوسط . وقد ظهر مهدي في العديد من البرامج التلفزيونية والإذاعية ، بما في ذلك

برنامج « نايث لاین » الذى يقدمه تيد كويل ، وناصر العمل المشترك بين الأديان بأكثر مما فعل غيره من الزعماء المسلمين فى أمريكا على الأرجح . وكانت أبرز مساهمات المجلس الوطنى للشئون الإسلامية رفع الوعى السياسى للمسلمين عن طريق نشرته الإخبارية الشهيرة المتواضعة المكونة من صفحة واحدة ، وإن كان المجلس قد باع ما يقرب من ٢٠ فى المائة من الأسهم الضرورية للبدء فى نشر « الإسلام فى أمريكا » التى وصفت بأنها « مجلة أسبوعية لسان حال ثمانية ملايين من أهالى أمريكا المسلمين » (٢٢).

وتشمل الأمثلة الأخرى للنوع الأول من التنظيمات الروابط المعرفية التى يبدو أن الهنود - الباكستانيين يميلون إلى تشكيلها على وجه الخصوص . فهناك منظمات باكستانيتان تعملان على الترويج فى واشنطن العاصمة من أجل علاقات طيبة بين الولايات المتحدة وباكستان ، هما المنتدى الباكستانى فى الولايات المتحدة ولجنة أصدقاء باكستان ، ومقرهما نيويورك . وقد اجتمعت كلتا المنظميتين فى مارس ١٩٨٧ مع عدد من أعضاء اللجنة الفرعية لشئون آسيا والمحيط الهادى التابعة للجنة الشئون الخارجية بالكونجرس ومع المدير المساعد للعلاقات العامة بالبيت الأبيض ومع ستيفن ج . سولارز عضو مجلس النواب الديمقراطى عن نيويورك ، وذلك عندما شعرت الجماعة الباكستانية بالتلق من أن تعتمد حكومة ريجان إلى تخفيض المعونة المقدمة إلى باكستان فى السنة المالية ١٩٨٨ . وقد قامت المنظمتان بتمهيد حفلات عشاء على شرف رجال سياسة مؤيدين لتقديم المعونة لباكستان ، ومن بينهم - على سبيل المثال - تشارلز ويلسون عضو مجلس النواب الديمقراطى عن تكساس ، وولتر جونز عضو مجلس النواب الديمقراطى عن كارولينا الشمالية (٢٣).

وربما تكون منظمة « مسلمو أمريكا المتحدون » ، ومقرها سان فرانسيسكو ، أفضل مثال للنوع الثانى من التنظيمات . أى تلك التى قامت من أجل العمل السياسى خصيصا . وقد تأسست المنظمة فى ١٩٨٢ بأربعين عضوا ، وارتفعت عضويتها بنهاية ١٩٨٧ إلى أربعمائة عضو ، وأصبح لها فرعان فى لوس أنجلوس وسكرامنتو . ويقول عبد الغفور سيرانج رئيس المنظمة إن أنشطتها تتضمن « تسجيل المواطنين المسلمين فى السجلات الانتخابية ، وإصدار نشرة إخبارية تركز على القضايا السياسية ، وتنظيم المحاضرات » (٢٤) .

ومعظم التنظيمات من النوع الثانى تتكون من العديد من « روابط الناخبين المسلمين » التى تتكرر عبر الولايات المتحدة . فيمكن العثور على مثل هذه الروابط فى مدن من قبيل شيكاغو ولوس أنجلوس وكاليفلاند وهيوستون ونيويورك ولأتلانتا . بيد أنه يبدو أن أنشطتها عشوائية ومبتلاة بالافتقار إلى المشاركة وسوء التنظيم . ويشكو سيرانج من أن « التوكل بصم الأمر بأكمله . فعظم المسلمين غير محتلين على المشاركة فى

الأمور السياسية - وهكذا فإن علينا أن نشد الحضان إلى التمتع بممكن بلجمله وأن نجعله يشرب الماء ، (٢٦)

ويحتوى عدد ١٥ فبراير ١٩٨٨ من النشرة الإخبارية للمجلس الوطنى للشئون الإسلامية البيان التالى : « لقد اجتهد المجلس الوطنى للشئون الإسلامية فى تأييد العديد من المرشحين المسلمين لعضوية كونجرس الولايات المتحدة . ونرجوكم أن يتبلوا قصارى جهدكم للمشاركة فى العملية الانتخابية وتأييد مرشحينا ، (٢٧)

ومن بين أبرز المرشحين المسلمين لعضوية الكونجرس رياض حسين من نيويورك وبيل قرشى من كاليفورنيا . ورغم أن كلا الرجلين عملا على استمالة أصوات المسلمين بالظهور فى تجمعات إسلامية من قبل مؤتمرات المناطق الخاصة بالجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، ومأدبة طعام يوم العالم الإسلامى ، واستعراض يوم العالم الإسلامى فى نيويورك ، فإن المنظمات الإسلامية الأمل إلى المحافظة وجهت انتقادات إلى ما أخذته عليهما من المظهر الغربى للمبالغ فيه . (٢٨) ولوحظ أن أفرادا من أعضاء الجمعية ، علاوة على البعض من أعضاء « الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية » التى تسيطر عليها الجماعة الإسلامية ، ولذين كانوا قد دخلوا إلى المجال السياسى مؤخرا ، قد أعرضوا عن دعم المرشحين وذلك على الأرجح لتطبعهما الواضح بالثقافة الأمريكية ، مثل عدم تربية للحيحة ، واتخاذ أحدهما لاسم غربى ، وعجزهما عن استخدام مفردات الخطاب الإسلامى التقليدية . ولم يولج المرشحان مثل هذه المشاكل مع منظمات أكثر تحررا مثل المجلس الوطنى للشئون الإسلامية .

ويقدم المسلمون أيضا للترشيع للفوز بمواقع سياسية على مستوى أقل من ذلك . وعلى سبيل المثال ، فإن عدد مارس ١٩٨٨ من « يونيتى تايمز » غطى حملة عاتق أ . جيلانى للفوز بعضوية لجنة الدائرة الانتخابية على قائمة الحزب الجمهورى فى مدينة يورك بمقاطعة دى باج بولاية إلينوى . وكان يبدو أن حملة جيلانى تحظى بتأييد أبناء الجماعة الهندية - الباكستانية الذين ليست لهم ارتباطات بالحركة الإسلامية (٢٩) .

ومن بين العوامل التى تسمى إلى العمل السياسى الإسلامى فى أمريكا بحدته التشرذم العنتمالى الذى حدث داخل المجتمع الإسلامى على مدى السنوات القليلة الماضية . وهناك ثلاثة انقسامات هى أوضح انقسامات وأكثرها حدة بشكل ملحوظ وهى الانقسام السنى - الشيعى ، والسلفى - الإخوانى ، والانقسام فيما بين صفوف الإخوان . وكان أوضح هذه الانقسامات ما حدث بين السنة والشيعية . وفيما قبل الثمانينات ، لم يكن هذا الانقسام ذو الأهمية التاريخية بارزا لدخل أمريكا . وعلى سبيل المثال ، ووفقا لما ذكره إلياس بيلونى الرئيس السابق للجمعية الإسلامية ، فإن أربعة من أوائل رؤساء رابطة الطلاب المسلمين كانوا شيعة ، وكان السنة والشيعية خلال ذلك الوقت يتصدون سويا . بيد أن العلاقات بين المجموعتين تدهورت مع تصاعد أوار الحرب الإيرانية

العراقية . وهكذا ظهرت في الجامعات « رابطة الطلاب المسلمين - المجموعة المتحدثة بالفارسية » بالتوازي في كثير من الأحيان مع « رابطة الطلاب المسلمين » . وهكذا فإن منظمات من قبيل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ورابطة الطلاب المسلمين ، ورابطة الشباب العربي المسلم ، وكلها فيما يقال تمول من قبل بلدان الخليج العربية إلى حد كبير ، بذلت في توزيع أدبيات معادية للشيعية مثل « الاعتناق من الشيعة » ، و « الخطوط العريضة » ، و « خداع الشيطان للشيعة » . كما أن المطبوعات المنفعية التي تصدرها دار الهجرة في نيويورك مسمى وجمعية مطبوعات مجلس الحق في فانكوفر ، والنشرات الإخبارية ذات للتوجه المنفعي مثل « البشير » من بولدر بكولورادو ، و « الملف الصالح » و « النصيحة » الصادرين عن رابطة الأمريكيين المسلمين في بلومنغتون بولاية إنديانا ، كانت توجه الانتقادات كالمتموقع إلى المعتقدات الشيعية .

وبالطبع ، ردت الشيعة والجماعات المؤيدة للخميني بأدبيات مناصرة للشيعة وإيران ، وتبرز في كثير من الأحيان فساد تنظيمات إسلامية من قبيل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ورابطة الطلاب المسلمين والمعهد الدولي للفكر الإسلامي ورابطة الشباب العربي المسلم ، بسبب تحالفها المالي المزعوم مع حكومات المملكة العربية السعودية والكويت وقطر والبحرين والإمارات العربية المتحدة . ويقوم الطلبة العرب المسلمون ذوو الاتجاهات الدينية المحافظة ، بالإضافة إلى المجموعات التي يهيم عليها الإخوان والجماعة الإسلامية بإدانة - تكاد تكون شاملة - للمطبوعات التي توزع عن طريق قسم المصالح الإيرانية في السفارة الجزائرية ومؤسسة مصطفى إيفان في نيويورك مثل « الهلال الدولي » و « المنبر الإسلامي » اللتين تصدران في كندا ، علاوة على « الاتجاه الجديد » التي تصدر في ميريلاند ، وتتولى تحريرها كوكب صديق ، المحررة السابقة لصحيفة رابطة الطلاب المسلمين « الأفاق الإسلامية » ، وكتب أخرى جرى توزيعها من خلال قسم رعاية المصالح الإيرانية بالسفارة الجزائرية ، ومؤسسة مصطفى إيفان في نيويورك .

وقد استغل بعض مسئولو الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية كون أكثر من ثلاثمائة مسجد ومركز إسلامي تابعة إلى « الصندوق الاستئماني الإسلامي لأمريكا الشمالية » ، وأنها ملوكة له بشكل استئماني للعمل على تهيئة الفرصة للشيعة لتعبئة ما يكفي من المسلمين للفرز في انتخابات المساجد المحلية . ومن الناحية النظرية ، يستطيع « الصندوق الاستئماني الإسلامي » في هذه الحالة أن يتدخل ويقوى السيطرة على القرار .

وبرزت مؤخرًا في أمريكا تلك المواجهات التي ميزت التفاعلات ما بين المسلمين والإخوان في بلدان من قبيل الكويت ومصر والمودان . ورغم أن الإخوان سبقوا المسلمين في استحداث للتنظيمات الإسلامية في أمريكا الشمالية ، فإن المسلمين قاموا على

مدى السنوات الثلاث الماضية تقريباً بخطوات هامة من أجل تنظيم أنفسهم . فقد نشأ في نيويورك وكنزا مركزان رئيسيان للتنظيم السلفي . وساعدت جمعية مجلس الحق للتشر القلعة في كندا (جمعية القرآن والسنة) ، ومن خلال جهود محمود مراد ، على تشكيل مراكز سلفية قوية في لوس أنجلوس وواشنطن العاصمة . وأبدي أحد الأمراء السعوديين في سفارة المملكة العربية السعودية في واشنطن العاصمة ، علاوة على عبد الرحمن عبد الخالق وهو عضو إخواني سابق ولكنه الآن قوة محرّكة في جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت ، اهتماما شديدا بدعم الجهود التنظيمية للسلفيين ، لا سيما جهود جمعية القرآن والسنة .

وقد وقعت حوادث عديدة بين السلفيين والإخوان على مدى السنة الماضية . إذ أبغ المراقبون السلفيون بأنه أثناء البرنامج الصيفي المكثف للغة العربية الذي نظم في واشنطن العاصمة في صيف ١٩٨٧ برعاية سفارة المملكة العربية السعودية والذي تولى تنفيذه عدد كبير من المعلمين السلفيين ، اشتبك الطلبة السلفيون والإخوان بالغلل في عراقك بالأبدي أسفر عن ترك العديد من الطلبة الإخوان للبرنامج مبكرا . ولم يكن الزعماء السلفيون في أمريكا سعداء بالمرّة لما تصوره من حملة يقودها أحمد زكي حماد رئيس الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ضد المراكز الإسلامية التي يسيطر عليها السلفيون وضد التعاليم السلفية . وكان الزعماء السلفيون قد انزعجوا في البداية من زكي بسبب مقال كتبه ونشرته « الأفاق الإسلامية » بعد انتخابه لرئاسة الجمعية بوقت قصير . وكان قد أشار إلى السلفيين في مقاله بطريقة اعتبروها مهينة .

وطوال الشهر الذي تلت ظهور هذا المقال ، وجه السلفيون في أنجولا وإندونانا وسيراكيوز ونيويورك وكوليج ستيتش بتكساس اللوم إلى زكي لصحة الإخوان في تلك المناطق للتحايل من أجل استبعاد السلفيين من السلطة السياسية . وكانت الكيفية التي يتم التصدي بها لتلك المناورات السياسية المزعومة موضوعا غير رسمي للحديث في أول مؤتمر وطني عقده السلفيون في الكلية الإسلامية الأمريكية أثناء عطلة عيد الشكر عام ١٩٨٧ . وكان من بين ما طرح على المؤتمر من طرق يمكن القيام بها للتصدي لذلك إحاطة السلفيين الأثرياء في بلدان الخليج علما « بمؤامرة » الإخوان بحيث يتوقف المتبرعون عن تمويل الجمعية الإسلامية والمنظمات المؤسسية التابعة لها .

وعلى الرغم من أن منظمات مثل « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » عمدت إلى إغراء المسلمين من أبناء البلاد الأصليين بغية الحد من تيار متصاعد تجاه أكثر أعضاء هذه المجموعة نشاطا وتلميحا ممن يلتزمون تأويلا سلفيا للإسلام ، إلا أن السلفيين استثمروا بعض الأخطاء الفاحشة التي ارتكبتها الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية في حق المسلمين الأمريكيين . مثال ذلك ما نجده في نشرة صادرة عام ١٩٨٦ عن الجمعية تحت عنوان « مبادئ إرشادية للتخطيط متوسط المدى » ؛ إذ نقرأ في فصل يوضح

نظرة الجمعية إلى الحركة الإسلامية المبارة التالية التي تلقاها المسلمون من أبناء البلد الأصليين بقدر من عدم الارتياح : « إذا عرفنا أن قيادة الجمعية خلال فترة تتراوح ما بين ١٠ إلى ١٥ سنة سوف تمتد في أيدي (هكذا) المسلمين المولودين على أرض هذا البلد ، فإن الجمعية بتحسين عليها الاستمرار في إشراك هؤلاء المسلمين على مستوى اللجان وميدان العمل بهدف تدريبهم وإعدادهم للقيادة » (٣٠) .

وكان من الأمثلة الأخرى مقال ظهر في « الآفاق الإسلامية » بعنوان « الحياة عقب الشهادة » . وأثار المقال حفيظة عدد من القراء من الأمريكيين الأصليين بسبب ملاحظات من قبيل ما يلي :

ودعو البعض (من الأمريكيين المسلمين) إلى قيام الأمريكيين المسلمين بتشكيل جماعات الدعم الفاعلة بهم ، وإلى التجمع من أجل مناقشة القضايا ذات الأهمية للأمريكيين المسلمين ، وإلى أن يتوصلوا بأنفسهم للطول التي تخصهم .

وقد ينظر الأمريكيون المسلمون إلى أنفسهم عن غير وحي ، كأمريكيين ، على أنهم أرفع منزلة من : أبناء العالم الثالث ، ... إن دعوتهم (الأمريكيين المسلمين) إلى التجمع وإلى استجداء كنه الأمور بأنفسهم لا يمثل حقبة حلا فليما بقدر ما يمثل نجما تنظيميا . (٣١)

وقد نظر إلى هذه البيانات على أنها تكشف عن نظرة تنطوي على قدر من التعالي من الجمعية الإسلامية تجاه المهتدين . وبالتالي ، فإن عدد أعضاء الجمعية من الأمريكيين الأصليين في أغسطس ١٩٨٧ وصل إلى نحو أربعمائة عضو فقط . ومن الناحية الأخرى ، عمل السلفيون على اجتذاب المهتدين للعمل محررين لمنشوراتهم وقادة ودارسين للغة العربية والإسلام في المدينة بالملكة العربية السعودية ، وهكذا انضم إلى صفوف السلفيين الكثير من المهتدين بحيث بدلوا في عقد المزيد من المؤتمرات للاستماع إلى محاضرات باللغة الإنجليزية ، وبحيث أنهم يصدرون الآن إحدى نشراتهم الإخبارية باللغة الإنجليزية وحدها بعد أن كانت تصدر فيما سبق باللغة العربية فقط . وخلال السنتين الأخيرتين ارتفع عدد منشوراتهم باللغة الإنجليزية من منشور واحد إلى أربعة .

كما حقق قسم الشؤون الدينية في سفارة المملكة العربية السعودية نجما كبيرا في تنمية علاقات طيبة مع جماعة المسلمين الأفروأمريكيين . ونقل خليل الخليل ، الذي يقال إنه من « الإخوان » السعوديين ، من كاليفورنيا إلى السفارة السعودية ، وجاء ذلك من ناحية نتيجة لقدرته على اكتساب ثقة جماعات المسلمين الأمريكيين في كاليفورنيا . ويفترض أن خليل ساعد السفارة التي رعت برنامجا صيفيا مكثفا لتعلم اللغة العربية من أجل المسلمين الأفروأمريكيين بالدرجة الأولى . وقد زود المشتركون في البرنامج بغرفة دراسة وأماكن إقامة بالمجان ومنحة دراسية تبلغ خمسمائة دولار على الأقل . وخسرت الجمعية الإسلامية ، التي كانت تنظم برنامجا مكثفا لتعليم اللغة العربية في نفس الوقت ، دارسها الذين اتسحبوا من برنامجها لينضموا إلى البرنامج السعودي ، رغم أن

الأفروأمريكي المعلم إسمان باغبي كان القوة المحركة الرئيسية خلف برنامج الجمعية ، فهو الذي صمم البرنامج واضعاً في ذهنه أن يناسب الأمريكيين المسلمين على وجه الخصوص .

ولا يزال من السابق لأوانه تملأ تحديد ما إذا كانت التنظيمات التي يسيطر عليها الإخوان مستطيع التغلب على صورتها السلبية لدى الأمريكيين للمسلمين ، أو ما إذا كان المسلمون مستطيعون المحافظة على إنجازاتهم الإيجابية الأولية . فكثيراً ما كانت الجهود السعودية التي بذلت فيما مضى بين الأمريكيين المسلمين تفشل بسبب شعور المسلمين بأنهم « يتناحون » . ولم يحقق الطلبة الأمريكيون الذين يدرسون في المملكة العربية السعودية نجاحاً بوجه خاص في التآلف مع البيئة . وقد خاب أمل الطلاب ، وأصبحت الجامعات السعودية بدورها تلتزم للحذر إزاء قبول الطلاب الأمريكيين .

ويمكن أن ينسب للإخوان فضل تكوين العديد من التنظيمات الإسلامية في أمريكا . فرابطة الطلاب المسلمين التي تشكلت في ١٩٦٣ كانت تمثل في كثير من الأحيان جهداً تعاونياً شارك فيه أعضاء من « الإخوان » من مصر والعراق وسوريا والسودان . بيد أن عدداً من أعضاء الرابطة المنتمين إلى الجماعة الإسلامية أبدوا استياء مما ظنوا أنه انقصار إلى الحركة داخل « الجمعية الإسلامية » . وهكذا قام هؤلاء الأعضاء ، أثناء أحد مؤتمرات الجمعية ، بتشكيل « الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية » . ولا تزال الدائرة تنظيماً يقوم في الأساس على عضوية هندية - باكستانية ، إلا أن المنظمة نظرت مؤخراً في ضم قيادة أكثر تمثيلاً للأمريكيين الأصليين ، والدخول إلى المعترك السياسي . وفي شيكاغو ، تقوّت « الدائرة الإسلامية » على « الجمعية الإسلامية » في تعبئة جماهير المسلمين بشأن قضيتي فلسطين وأفغانستان ، والتصدي « لنشوبه » الإسلام في وسائل الإعلام ، على الرغم من أن رئيس الجمعية يقطن في شيكاغو .

وأصبحت الاتصافات بين جبهات « الإخوان » التي تشكل « الجمعية الإسلامية » لأمريكا الشمالية واضحة خلال انتخابات الجمعية عام ١٩٨٦ . ويزعم بعض أعضاء الجمعية أن عملية الترشيح تلجأت عدة مرات إلى أن تمكن المعهد الدولي للفكر الإسلامي من حشد ما يكفي من التأييد لضمان انتخاب أحمد زكي (يفترض أنه عضو من « الإخوان » المصريين) . وكان من الجلي أن رجال الحرس القديم من « الإخوان » الأكثر « تمسكاً بالتمائم » كانوا يؤيدون شوقي زهران على أحمد زكي . وكان السودانيون والقرنسيون والجبهات الإخوانية الأكثر تحرراً يؤيدون قطبي مهدي الرئيس السابق للجمعية . وكان الطلاب الماليزيون منقسمين ، فالمجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية ، للمشكلة على نسق الإخوان ، تؤيد بطبيعة الحال بطلها أحمد زكي . وكان أعضاء حركة للشباب المسلم الماليزي ، الذين لا يزالون يشعرون بالمرارة إزاء ما اعتبروه تورطاً من قبل أحمد زكي في تقسيم الطلاب الماليزيين في أمريكا ، يؤيدون

قلبى مهدى . وحاول السودانيون حشد مجموعات عديدة ، من بينها أمريكيون مسلمون ، خلف مهدى ، ولكنهم كانوا قد تأخروا كثيرا ، وكانت جبهات الإخوان الأخرى قد شنت بالفعل حملة بالهاتف والخطابات لإيلاج الزملاء من أعضاء « الإخوان المسلمين » بالكيفية التى يصوتون بها .

وعقب لانتخاب زكى رئيسا للجمعية الإسلامية ، أجريت بعض التغييرات الملحوظة فى التمثيل داخل هيكل لجان الجمعية وفى المشاركة فى أحداثها . وفيما يلى بعض نماذج من الأعمال التى تعزى إلى زكى :

١ - استبدل محمد نور ، الذى يقال إنه عضو فى الجبهة الوطنية الإسلامية فى السودان تحت زعامة حسن الترابى ، فى رئاسة لجنة الفتى فى الجمعية بطله جابر المدير العراقى للمعهد الدولى للفكر الإسلامى .

٢ - أعفى عبد العزيز ع . عبد العزيز ، ويقال أيضا إنه عضو فى الجبهة الوطنية الإسلامية ، من مسؤولياته فى المقر الرئيسى للجمعية .

٣ - أعفى طلعت سلطان ، مدير إدارة للتعليم فى الجمعية وعضو الجماعة الإسلامية ، من مسؤولياته فى الجمعية . وقد ذهب بعد ذلك إلى مكة للعمل بالتدريس .

٤ - كان من بين المتحدثين المدعوين إلى المؤتمر السنوى للجمعية عام ١٩٨٧ أعضاء من « الإخوان » من خارج البلاد بكثير مما كان يحدث فى المؤتمرات التى عقدت فى الماضى القريب .

٥ - تم القضاء تملما على الآراء المخالفة داخل « الأفاق الإسلامية » ، مع التركيز على مقالات رئيس الجمعية وآرائه أكثر مما كان يحدث فى الماضى .

٦ - استقال أمريكي مسلم وثيق الصلة بالجبهة الوطنية الإسلامية من منصبه فى المقر الرئيسى للجمعية احتجاجا على الطريقة التى أجريت بها انتخاباتها والاتجاه الذى يقود زكى الجمعية إليه .

٧ - وقد ذكر أن عضوية رابطة الشباب العربى المسلم أصبحت تلقاها جزءا من عضوية الجمعية مع الحق فى التصويت فى انتخابات الجمعية . وهذه الخطوة وحدها مستساعد على ضمان سيطرة « الإخوان » على المنظمة لسنوات كثيرة مقبلة . وكان رئيس الرابطة وقت اتخاذ هذا القرار أحمد الحطاب ، الذى يقال إنه عضو فى « الإخوان » المصرين وصديق شخصى حميم لأحمد زكى .

ولم تحدث هذه التغييرات بدون ردود فعل . فقد حاول مقال نشر فى عدد مارس ١٩٨٨ من « الهلال الدولى » ، وأعيد نشره ثانية فى عدد أبريل ١٩٨٨ من « المنبر الإسلامى » ، حاول المقال مهاجمة شخص أحمد زكى بزعم أنه وآخرين من « الإخوان »

الأعضاء في رابطة الطلاب المسلمين تلقوا في ١٩٧٨ و ١٩٧٩ أموالا عن طريق السفارة الليبية لتنشيط مريقاتهم (٣٧)

وقد كان للاقتال السياسي ما بين مجموعات المسلمين آثار عديدة يحتمل أن تؤثر على مشاركة المسلمين في المعتزك السياسي :

١ - ازدادت فجوة عدد من المهتدين إلى الإسلام من جراء التناقص ما بين الكلام المنمق والحقيقة فيما يتعلق بالأخوة الإسلامية . وقد سلور بعض الزعماء المسلمين الانزعاج من جراء عدد المرتدين ، وأخذوا يعملون على وضع برامج لعلاج هذه المشكلة .

٢ - لا يبدو أن أي تنظيم إسلامي قادر وحده على أن يعالج تباين الآراء بشأن الإسلام والعمل الإسلامي بين المسلمين في أمريكا . ويجري ترفيع منظمات محلية قوية ، مثل المركز الإسلامي لكاليفورنيا الجنوبية ومركز جماعة المسلمين الموجود في شيكاغو ، لتتخذ وضعا وطنيا بما يتيح بدائل للمنظمات الوطنية القائمة . ومن المحتمل أن يستخدم عدد من المنظمات المماثلة كنقاط تجميع للمسلمين ذوي الآراء المتماثلة إذا ما استمر الاستقطاب داخل المنظمات القائمة .

٣ - ومع تضائل الأموال الآتية من البلدان المنتجة للنفط ، إضافة إلى تنامي عدد المنظمات الإسلامية ، سيصبح من الصعب جمع الأموال من أجل العمل السياسي . ومنظمس الميزانيات بحيث تفي بالتكاليف اللازمة للصيانة فحسب . والجمعية الإسلامية مثقلة بالثقل بمجز يبلغ نحو مليون دولار .

ويبقى أن نرى الكيفية التي سيعالج بها المسلمون والمنظمات الإسلامية تلك المشكلات الجسم المتعلقة بزيادة التشرذم ، والصدع المتنامي بين المواطنين الأصليين والمهاجرين ، والمشكلات المالية ، والمخطط المنتشر بين عدد متنام من النساء المسلمات حيال الأدوار الإسلامية التقليدية للمرأة ، والحاجات المتزايدة للرعاية من فقهاء إسلاميين غير محددين لهذه المهمة بشكل جيد ، وهلم جرا . ومن المحتمل جدا أن تسمى الانشغافات الأبرشية الكبيرة التي تميز المجموعات المسيحية في أمريكا على الإسلام في أمريكا ، مع قيام كل مجموعة بالترويج سياسيا لمصالحها وحدها .

الهوامش

- ١ - Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* [The Muslim World Today, no. ١ 4] (Washington, D.C.: Islamic Affairs Program, The Middle East Institute, 1986), p. 1; and Carol L. Stone, "Census of Muslims Living in America," February 1988, p. 6 (photocopied).
- ٢ - Haddad, *A Century of Islam*, pp. 1-2.
- ٣ - Stone, "Census of Muslims", p. 13.
- ٤ - "Islamic Society of North America, Guidelines for Medium Range Planning, Report ٤ of the Planning Committee", December 22, 1986, p. 6 (photocopied).
- ٥ - S.H. Azmi, "An Analysis of Religious Divisions in the Muslim Community of - ٥ Toronto," December 27, 1987, p. 26 (photocopied).
- ٦ - Amer Haleem, "Path to Peace : Calling to Allah in America", *Islamic Horizons*, - ٦ 16 (December 1987), 29.
- ٧ - المرجع السابق ، ص ٣٠
- ٨ - المرجع السابق .
- ٩ - المرجع السابق ص ٣١ .
- ١٠ - عن حرم الجامعات : منظمة الطلبة العرب في الولايات المتحدة وكندا ، الاتحاد العام للطلبة الفلسطينيين ، ورابطة الطلبة العرب (جامعة ويسكونسن ، مانيسون) ، وجمعية الطلبة العرب (جامعة هارفارد) ، ورابطة الطلبة الفلسطينيين (جامعة ماريلاند) ، ولجنة التضامن الفلسطيني (جامعة ولاية نيويورك في بنغالون) ، ولجنة التضامن مع شعب فلسطين ، والائتلاف من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطيني (جامعة كنساس) ، ولجنة حقوق الإنسان الفلسطينية (جامعة كورنيل) . انظر : Jonathan S. Kessler and Jeff Schwaber, *The AIPAC College Guide : Exposing the Anti-Israel Campaign on Campus* [AIPAC Papers on U.S.- Israel Relations, no.7] (Washington D.C.: America Israel Public Affairs Committee, 1984). وعن غير الجامعات : رابطة خريجي الجامعات الأمريكيين العرب ، والرابطة الوطنية للأمريكيين العرب ، وحملة حقوق الإنسان الفلسطينية ، واللجنة العربية الأمريكية لمناهضة التفرقة العنصرية ، ومؤسسة عطية .
- ١١ - Haleem, "Path to Peace", 29 .
- ١٢ - تسجيل بالفيديو لخطاب ألقاه إسمان باهي ، غير موقت .
- ١٣ - *Wall Street Journal*, 22 March, 1988 .
- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - *Unity Times*, January/February, 1988, pp. 1,12.
- ١٦ - Flyer announcing Muslim League of Voters, U.S.A., "Candidates Forum 88", - ١٦ February 19, 1988.
- ١٧ - Paul Findley, *They Dare to Speak Out* (Westport, Conn.: Lawrence Hill and Company, - 17 1985) pp. 41-47.
- ١٨ - Nahid Khan, "Start PACing," *Islamic Horizons*, 16 (November 1987), 14.
- ١٩ - "Islamic Society of Greater Houston", *Islamic Horizons*, 16 (December 1987), 44.
- ٢٠ - Pakistan Association of America (Detroit, Mich.), *Newsletter*, February 1988.

Khan, "Start PACing", p. 13. - ٢١

- المرجع السابق ، ص ١٤ .

National Council on Islamic Affairs (New York), *Bulletin*, No. 38, February 15, 1988. - ٢٢

Samir El-Sayed, "Focus on Arabs and Islam," *The Washington Report on Middle East Affairs*, 5 (April 1987), 14. - ٢٤

Khan, "Start PACing", p. 14. - ٢٥

- المرجع السابق .

National Council on Islamic Affairs, *Bulletin*, No. 38. - ٢٧

Unity Times, January / February 1988, p. 4. - ٢٨

Unity Times, March 1988, p. 1. - ٢٩

"Islamic Society of North America, Guidelines for Medium Range Planning", p. 3. - ٣٠

Nahid Khan, "Life After Shahada", *Islamic Horizons*, 16 (December 1987), 16. - ٣١

Crescent International, March 1-15, 1988, p. 10. - ٣٢

الفصل التاسع

الدعوة في الغرب

لارى أ. بوسطن

الدعوة في أمريكا : من الشرق إلى الغرب

يندرج مفهوم إرساليات التبشير في الإسلام بالأساس تحت الكلمة العربية « الدعوة » . ويأتى هذا المصطلح من جذر يعنى « ينادى » أو « يدعو » ، ومن ثم فإن « الدعوة » تعنى « نداء » أو « دعوة » ، وتعنى فى الاستخدام المتخصص « النشاط التبشيري » بمعنى أن المسلم يدعو شخصا ما يعتبره غير مؤمن لكي يعلم الله .^(١) وتبدو هذه الفكرة فى القرآن فى آيات مثل الآية ١٢٥ من سورة النحل :

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْظِعَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُ بِاللَّيْلِ أَحْسَنَ
إِنْ رَأَيْتَهُ مُوْاعِظًا رِجَالًا يَنْصَلِحُ النَّاسَ وَمِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ عَلَى اللَّهِ كَرِهٌ لِمَنْ كَانَ
يُذَكِّرُهُمْ بِالْغَيْبِ وَأُنْذِرُهُمْ بِالنَّارِ

غير أن الوحي لا يشير إلى أية منهجية معينة أو نموذج استراتيجى محدد ، وبالتالي فإن التنفيذ العملى لهذا الأمر « بالدعوة » اتخذ عدة أشكال على مدى التاريخ الإسلامى .

فالنبي صلى الله عليه وسلم ، على سبيل المثال ، دعا مكان مكة إلى الانضمام إليه فى عبادة الإله الواحد بواسطة تبليغ شغوى بالتوحيد فى حرم الكعبة . وعند وفاته كان العلم بدين الله قد انتشر بواسطة المجاهدين (أولئك الذين فتحوا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) ، والمهاجرين من شبه الجزيرة العربية إلى أراضى الإسلام الجديدة ، والتجار . وأدخل الصوفية تغييرات بارعة على مفهوم الدعوة ، إذ دعا الرجال والنساء إلى الخبرة المباشرة بالإله إضافة إلى معرفة صفاته . واتخذ المصطلح بالتمنية للطائفة الإسماعيلية معنى سياسية إضافية ، وسمى دعايتهم (« الدعاء » أو « المبشرون ») إلى نشر شكل معين من الإسلام بطرق قد يعتبرها البعض مثيرة للشبهات إلى حد كبير .

وخلال المصوز الوسطى أصبحت الطرق الصوفية للوسائط الرئيسية التي انتشرت بها الإسلام ، وتوغل السكان المسلمون إلى أعماق إفريقيا وآسيا وبتجاه الشرق حتى اندونيسيا .

ولم تسمع الدعوة إلى الإسلام في أمريكا الشمالية قبل القرن التاسع عشر . ونمعى في هذا الفصل إلى تصنيف الفلسفات للتبشيرية لنحو أربعة ملايين مسلم يقومون في الوقت الراهن في الولايات المتحدة وكندا . وتمثل إحدى طرق القيام بذلك في اقتراح نهجين متمليزين بشكل عام يمكن تسميتهما على التوالي : الدفاعى - للمسلم ، والهجومى - الجهادى . ويتم بالنهج الأول اتجاه المسلمين المنطويين على أنفسهم ، بمعنى أنهم مهتمون فحسب أو بالدرجة الأولى بالاحتفاظ بهويتهم الإسلامية والمحافظة عليها وليس بانتشار الهوية الإسلامية عن طريق دعوة البيئة غير الإسلامية المحيطة بهم إلى الإسلام . وينطبق النهج الثانى على أولئك الذين يريدون تحويل المجتمع غير المسلم ، على المستويين الفردى والجمعى معا ، ليعكس القيم والمعتقدات الإسلامية .

وقد ترتب التوجه الدفاعى - المسلم على العوامل التي استفزت الموجات المبكرة من هجرة المسلمين إلى الولايات المتحدة وكندا . وقد خففت اعتبارات نفعية من المعوقات المثنية والمعدية التي تحول دون إقامة المسلم في دار الكفر ، ومن هذه الاعتبارات الحاجة إلى الهروب من ظروف أخذة في الاضطراب بشكل متزايد في أوروبا الشرقية والشرق الأوسط . وسرعان ما تبنى المستوطنون روح الفردية التي يتصف بها الأمريكيون الآخرون ، وقد ساعدتهم ذلك على الامتزاج بسهولة في المجتمع . وانحصر دور الاعتبارات الدينية على إنشاء تنظيمات تعكس شتى الخلفيات العرقية والاعتقادات الدينية الملازمة لمختلف السكان المسلمين .

ويتكون أنصار المجموعة المجاهدة بالدرجة الأولى من أقلية من المهاجرين المسلمين إلى أمريكا الشمالية الذين قاوموا متلازمة بوتقة الصهر فلم يتم استيعابهم داخل المجتمع إلا بقدر ضئيل فحسب . وهؤلاء الأفراد مقتنعون بأن المسلم المستوعب يعجز عن أداء الشهادة الموثوق بها على المجتمع المحيط به ، ولا يستطيع أن يقدم بديلا للظروف الاجتماعية السائدة لأن أسلوب حياته يضمحل توحدا مع هذه الظروف وقبولا لها . ولذلك يرغب المجاهد في التناى بنفسه بطرق معينة عن المجتمع الأمريكى بما يتيح لحياته أن تمثل نقضا لأساليب الحياة التي تحيط به .

ويتكون العنصر الثانى في فئة المجاهدين من المهاجرين الجدد الذين تحقق بهم مجتمعات أمريكا الشمالية بمعدل ٢٥٠٠٠ إلى ٣٥٠٠٠ شخص سنويا . ورغم أن الكثيرين من أولئك قد يعتبرون مسلمين أو حتى مسلمين بالاسم في أوطانهم ، فإن ظاهرة نفسية مؤثرة للاهتمام تحدث عندما يدخلون إلى بلد غير مسلم ، كما لاحظت حداد ولوميس : : وجد الكثيرون أن وعيهم بالهوية الدينية قد تضاعف في السياق الأمريكى

مع قيام الناس بمؤالهم عن المعتقدات الأساسية لديهم ، (٢) وهكذا يصبح عدد غير من المسلمين مجاهدين نتيجة لرد فعل محدد لموقف ثقافى أو ببنى . غير أن ردود الفعل تلك لا تكون متجنزة فى كثير من الأحيان فى سلوكيات إسلامية واضحة المعالم ، ومن ثم تنظر إلى التملك . ويسفر ذلك فى بعض الأحيان عن تضارب بين الاعتبارات التنصبية والعرقية والوطنية وبين ما قد يعتبر أمورا إسلامية حقة . وكان بوسع البعض فحصب أن يفكروا من منطلق نسق إسلامى يخطى الاعتبارات الثقافية وغير متوحد مع خلفية عرقية معينة .

ويجب ، لعدة أسباب من بينها ما أشرنا إليه قوا ، وصف الجهاد التبشيرى المعلم فى أمريكا الشمالية بأنه لا يزال فى مهده . غير أنه يمكن رؤية تضج بطيء فى الوعى المتزايد بالحاجة إلى صيغة إسلامية لما يمكن تسميته بالنهج الباطنى / الشخصى فى مقابل النهج الخارجى / المؤسمى للنشاط التبشيرى . فماذا ندل عليه هذه التغيرات ؟ يمكن ، بصفة عامة ، تقسيم الاستراتيجيات المتعلقة بنشر المعتقدات الدينية إلى فئتين . ويحدد هاتين الفئتين المستوى المجتمعى الذى يتم به دخول للعنصر التبشيرى فى صورة ثقافة مستهدفة انطلاقا من رؤية للهداية الدينية . وقد يحدث الدخول بداية إما على المستويات العليا الحاكمة لمجتمع ما (على مستوى الهياكل التنفيذية والتشريعية والقضائية والاقتصادية والهياكل الادارية الأخرى) أو على المستويات الأدنى عند الأفراد (بين الجماهير) . ويمتتى النهج الأول فى الأساس بتحويل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى هياكل ذات أسس دينية وتحقيق للتماثل الظاهر للأفراد مع شعارات تلك الهياكل . ومن هنا جاء نعت الخارجى / المؤسمى . ويسمى النهج الباطنى / الشخصى ، من الناحية الأخرى ، إلى أن يحقق أولا التحول الدينى للباطنى لدى أكبر عدد ممكن من الأفراد استنادا إلى الاعتقاد بأن نفوذ هؤلاء الأشخاص سيغير هياكل المجتمع بمرور الزمن . وارتبطت هذه المفاهيم فى تاريخ المسيحية بتبليغ السياسة والطوقس الكنسية ، وتشكل أساسا لتصنيف ملل أو طوائف معينة . وتبنى الجماعات الخارجية / المؤسمية المذهب الأخرى للزعة المناهضة للإيمان بالعصر الألفى ، وتنتظر إلى « ملكوت الرب » بوصفه مملكة ياتحم فيها المجالان الدينى والسياسى بشكل لا انفصام له . ومن ثم فلن توسيع للهيمنة السياسية لبلاد مسيحية يرقى إلى توسيع « ملكوت الرب » .

وقد بنى النهج التبشيرى الإسلامى المبكر على مثل ذلك النهج الخارجى / المؤسمى مندرجا تحت مفهوم الجهاد . وخلقت الفتوحات السياسية فى القرنين السابع والثامن الميلاديين بيئة أمكن غرس العقيدة الإسلامية فيها وتمهيدا بالرعاية وجنى ثمارها . ويشير نيهيما ليفتزيون إلى أن المؤرخين المسلمين أنفسهم يبرزون « دور القوة المؤقتة فى خلق بيئة إسلامية كاملة كشرط مسبق لتنشئة الاتجاه والمزاج الفعلى للصحيحين لدى الأفراد » (٣) وقد تشكلت هذه البيئة بواسطة المؤسسات الإسلامية التى

أنشأها المجاهدون ومن تبعهم . ولشملت هذه الهيكال على المسجد والمدرسة وعلى نظام تشريعي يقوم على القانون أو الشريعة ، ونظام قضائي ونظام اقتصادي . وقد أثرت البيئة التي خلقتها تلك المؤسسات على السكان الأصغر سنا في الأراضي المفتوحة بوجه خاص ، حيث إنها حلت محل الثقافة التي كان يلتزم بها الأشخاص الأكبر سنا بفعل التنشئة الثقافية . وبالنسبة للصغار ، الذين لم تكن هذه العملية قد اكتملت داخلهم بعد ، لم يكن تغيير الولاء إلى الأساق المسيحية والاجتماعية والاقتصادية والدينية الجديدة يمثل عملية تأقلم صعبة . ومع توالي الأجيال ، أصبحت التنشئة الثقافية تجرى وفقا للبيئة الإسلامية على نحو متزايد حيث كانت للثقافة السابقة تنتهي عادة إلى غياهب النسيان أو نمطية بشكل غير دقيق في الموارث الشعبية فحسب .

وعودة إلى موضوع دراستنا - قارة أمريكا الشمالية - فإن التساؤل يثور عما إذا كان يمكن تنفيذ مثل هذه الاستراتيجية التبشيرية في الولايات المتحدة وكندا . من الصعب تخيل أن أقلية تمثل أقل من ٢ في المائة من مجموع السكان ، يمكن أن تأمل في خلق كنف إسلامي حقيقي فيما بين السكان بواسطة نهج خارجي / مؤسسي . ومن ثم فإن من الضروري إيجاد استراتيجية بديلة .

وفي المسيحية ، ظهر هذا البديل في القرن التالي للإصلاح البروتستانتي عندما اقترح الألماني اللوثري فيليب جاكوب سبينر تغيير بؤرة الحياة الدينية للمسيحية من الاعتبارات الخارجية (بما في ذلك الشؤون السياسية) إلى الأمور الباطنية على مستوى الفرد . وهذا التركيز ، المعروف بالقُوَّة ، له شأنه بالنسبة للعمل التبشيري ، ليس لأنه يُضئ بإحكام السيطرة على الهيكل المجتمعية من أجل إنشاء بيئة يمكن أن تتحقق فيها هداية الأفراد ، وإنما لأنه يهدف أولا إلى هداية الأفراد على المستوى الجماهيري . ومن المفترض أن يُحدث التزايد التدريجي في عدد الأفراد المهتمين والمقومين تأثيرا منشطا في المجتمع بصفة عامة .^(٤) وهذا هو جوهر النهج الباطني / الشخصي .

وفي تاريخ الإسلام ، فإن الظاهرة المعروفة بالصوفية مشابهة في كثير من الأوجه للقُوَّة المسيحية . فقد أضفى الطابع الروحي في الصوفية على المفهوم الخارجي / المؤسسي للجهاد واستخدم لوصف المجاهدة لتطهير باطن المرء . ويصف جلال الدين الرومي لذائع الشهرة كيف شارك الأنبياء والقديسون في الجهاد الأكبر لوأد الأناثية وهجر الرغبات الشخصية والشهوات الحسية .^(٥) ويقدر ما استطاع المسيحيون التكوين أن يتخطوا العمل التبشيري الخارجي / المؤسسي في زمانهم بتركيز الاهتمام على الجماهير ، فإن الصوفية عرضت عملا تبشيريا باطنيا / شخصيا يهدف إلى هداية الأفراد ثم يعقبها تدريب على القيام بالتماليم الإسلامية التي يعتقد بأن تطبيقها يمين المهدى على التأثير على المجتمع . فالتبشيرية الصوفية إذن يمكن تطويعها بسهولة مع الأحوال التي يجد المسلمون أنفسهم فيها في أمريكا .

بيد أن الصوفية لم يكن لها فيما يبدو دور رئيسي في إقامة شاهد إسلامي مبشر في أمريكا . ولم يجد كاتب هذه للدراسة الكثير مما يلمح إلى وجود طريقة صوفية رئيسية في المشرقات مما فحصه من الشهادات التي أدلى بها المهتدون . كما أن أيا من المناقشات التي أجراها مع المسلمين أو أدبيات شتى التنظيمات الإسلامية للمنخرطة في أنشطة الدعوة لم تنصع عن إشارات من هذا القبيل . ورغمما عن ذلك فإن كثيرا من نص هذه التنظيمات اتبع فلسفة التبشير الباطني / الشخصي . فمن أين حصلت على هذا النهج ؟ أزعج بأنه حدث تأثير صوفي غير مبشر يمكن إرجاعه إلى حركتين في العالم الإسلامي تكشفان ، رغم أنهما نشأتا وتطورتا في بلدين مختلفين ، عن تماثل في المذهبية وأساليب التطبيق .

اتخذت أولى هاتين الحركتين طابعها المؤسسي في التنظيم المعروف باسم « الإخوان المسلمون » الذي أسسه حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) المصري الجنسية . وكان البنا منذ باكورة عمره قد تعرض لتأثيرات متعددة ، بما في ذلك دروس تاجر صوفي اسمه أبو محمد شوشة . وفي غضون وضعه لبرنامجه الميداني بشكل صوفي حقيقي سلم البنا بأن « الخطوة الأساسية في النهضة ، والتي تبرز ' الإصلاح العملي ' ، هي ' الصحوة الروحية ' الهائلة فيما بين الأفراد ... فلا يمكن إنقاذ شعب ما قبل إنقاذ الأفراد^(١) » . (التشديد على كلمتي « الأفراد » من فعل المؤلف) . وأصبح الهدف الطويل المدى للإخوان المسلمين إنشاء « نظام إسلامي » . ويشير هذا المفهوم إلى « مجموعة من مبادئ قانونية (غير سياسية) مما يعتبر أساسيا للمجتمع المسلم مهما كان الشكل الذي يتخذه النظام السياسي على وجه الخصوص » .^(٢) وعلى هذا فإنه ينظر إلى النظام الإسلامي في بعض الدوائر على أنه مرادف تقريبا « للمحيط » الذي أشار إليه ليفتزيون . والاختلاف الوحيد بين الاثنين هو السياق وليس الجوهر . فمحيط ليفتزيون نتاج للنهج الخارجي / المؤسسي التقليدي ، في حين أن الترتيب المنطقي للأهداف الأربعة الرئيسية للإخوان المسلمين يمثل قلبا لهذه الاستراتيجية : (١) جعل كل فرد مسلما حقيقيا ؛ (٢) تنشئة الأسرة المسلمة على الهدى الإسلامي ؛ (٣) تأسيس أمة مسلمة ؛ (٤) تأسيس دولة إسلامية في مصر .^(٤) وسمح وضع الأفراد على قمة قائمة الأولويات بمشاركة الجماهير في النشاط الإصلاحي ومنح للناس هدفا يمكن تحقيقه .

والتنظيم الثاني الذي مارس تأثيرا صوفيا غير مبشر على الإسلام في أمريكا بتأكيد النهج الباطني / الشخصي هو « الجماعة الإسلامية » ، التي أنشأها أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) الهندي الجنسية . وقد تعرض ، مثل حسن البنا ، منذ من مبكرة لتأثيرات صوفية ، إذ كان ميلابا مبشرا لأبي الأعلى ، أول عضو في الطريقة الشيشيتية يستقر في الهند بشكل دائم . وكان المودودي يتحدث عن حركة إسلامية ، وكان يسعى مثل البنا إلى تزويد الجماهير بأهداف وأنشطة مؤقتة بالنظر إلى عدم وجود مجتمع إسلامي معان أو دولة أو خلافة إسلامية معلنة . ولم يكن ضروريا . وفقا لأفكاره .

الانتظار إلى حين إقامة أو تجديد هذه المؤسسات حتى يتمنى خلق البيئة الإسلامية ، إذ يمكن خلق هذه البيئة بواسطة الناس أنفسهم ، وهو مايسفر في نهاية الأمر عن تغييرات ثورية في المستويات العليا من المجتمع .

وقد كان لمفهوم « الحركة الإسلامية » تأثير كبير على المسلمين في الغرب . إذ أن له جاذبية بفعل تركيزه على المنظور الكلي ؛ فإن فكرة تأثير الإسلام على كل جانب من حياة الفرد يحول الدين من مجرد ملحق لخلفيات عرقية معينة إلى وجه من وجوه الحياة اليومية يتطلب التزاما وعملا شخصيين . والتركيز الباطني / الشخصي على الكافة نظرا لتشكلكها من أفراد على وجه الخصوص ، من شأنه أن يسهم في تبديد الشعور بالعجز لأن تقرير ظروف الحياة تخرج تملأها عن سيطرة الشخص المادي .

وقد دخلت الفلسفتان التفسيريتان للبناء والمودودى إلى قارة أمريكا الشمالية عبر ثلاثة مسارات مختلفة على الأقل . المسار الأول هو تنفق المهاجرين من مصر وبكستان خلال فترات القهر التي تميز بها تاريخ هذين البلدين الأقرب عهدا . بيد أن تأثير هؤلاء المهاجرين نشئت نظرا لأنه لم يكن من السمات المميزة للمسلمين بصفة عامة أن يعيشوا في أماكن متقاربة جغرافيا . غير أن هذه الظاهرة كانت هامة من حيث إنها هيات لمحاولات الدعوة للمنظمة مجموعات متمالفة من الأشخاص تستمد منهم العدد .

وكان الدرب الثنائي رابطة الطلاب المسلمين ، وهي أنشط تنظيمات الدعوة في أمريكا بدون شك . وكان الكثير من الأعضاء المؤسسين لهذه الوكالة أعضاء أو لهم صلات بأحد للتنظيمين السلف ذكرهما ، وقد جرى عن طريق هؤلاء الأشخاص نمج أفكار البناء والمودودى المذهبية في أهداف وعمليات هذه المنظمة .

والدرب الهم الثالث الذي دخلت بواسطته الأفكار المعروضة هنا إلى الغرب خطب وكتابات خورام مراد ، وهو تلميذ للمودودى . لقد أخذ مراد ما يعتبر في جوهره أفكارا شرقية وطبقها في سياقات غربية ؛ وبهذا العمل أعطى تساوفا فلسفيا واستراتيجية لمفهوم الدعوة في أمريكا . وتعتبر الحركة الإسلامية بالنسبة له « كفاحا منظما لتغيير المجتمع القائم إلى مجتمع إسلامي يقوم على القرآن والمنة ويجعل الإسلام .. الأسمى مقاما والمهيمن ، وخاصة في المجالات الاجتماعية - السياسية » .^(٩) ورغم أن ذلك يجعل مظهر الفلسفة الخارجية / المؤسسية ، فإنه يوضح في كتابات أخرى أن « المجال الاجتماعي - السياسي » يشمل للجماهير وأن « الهدف النهائي للحركة الإسلامية لن يتحقق إلا إذا اضطلع الجمهور المحلي بالكفاح ، لأن الجماهير وحدها القادرة على تغيير المجتمع إلى مجتمع إسلامي » . والهدف الفوري لمراد هو « توصيل رسالة الإسلام الأساسية إلى كل فرد من غير المسلمين للقرور بتفهمهم للصحيح للإسلام ، مما يقضى إلى تباطف صادق مع قيم ومفاهيم للتعاليم الإسلامية ثم تقبلها بصدق » .^(١٠)

وتتطوى استراتيجية تحقيق ذلك على دعوة غير المسلمين « إلى دينهم ذاته - الدين الأثم » - وليس إلى شيء جديد ، (١١) وتقوم الفكرة على أن اليهودية والمسيحية في شكلهما الأصليين كانتا على شكلة العقيدة الإسلامية الحالية بالضبط . ومن ثم فإن أمالي أمريكا الشمالية يدعون إلى ما كان أبائهم الأولون يعتقدون فيه بالفعل وينشرونه .

ويعتقد مراد بأنه ينبغي للمسلم ألا يبدأ شهادته بحضن أوجه الخطأ عند الآخرين ، وإنما بدعوتهم إلى التدبر في الأمور المشتركة . فالذي يجرى الحض عليه تغيير في النهج يولى التركيز الأولى على مفاهيم الإسلام وقيمه وليس على أشكاله . فهذه هي القيم الإنسانية التي تحظى باتفاق شامل من قبل المسلمين وغير المسلمين على السواء . ولا ينبغي أن تمتد الدعوة إلى التسلم بالتعاليم الإسلامية في تميزها إلا بعد إثبات وجود هذه الأوجه المشتركة فحسب .

والوجه الأخير من استراتيجية مراد ينطوى على للتضلع في الأوجه الأساسية من نظرية تبليغ الرسالة وربط التعاليم الإسلامية بسياقها . ويجب إظهار الدين على أنه وثيق الصلة بالقضايا المعاصرة مثل نزع السلاح النووي ، والبطالة ، ورعاية المسنين ، وما شابه . ويسلم مراد بأهمية تشرب الشباب لقيم الاحترام والتقدير للمبادئ الإسلامية ، ويعتقد أن الطريقة الوحيدة لاجتذاب خيالات الشباب هي الاحتكام إلى ملازمة الإسلام لقضايا العصر .

وقد أصبحت أفكار مراد مؤثرة في أمريكا الشمالية بشكل متزايد ، فقد ورد اسمه في المؤتمر السنوي للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية عام ١٩٨٧ بوصفه المتحدث الرئيسي ، وقد أنهى كلمته ببناء مدو دعا فيه المستمعين إلى المحافظة على هويتهم الإسلامية وتنقيتها وسط البيئة العلمانية . وأكد أنه إذا ما تحقق ذلك فإن أمريكا ستصبح في نهاية الأمر قارة مسلمة .

إضفاء الطابع المؤسسي على الدعوة في السياق الغربي

اعتاد البطريرك المسيحي القوي جاكوب مبيزر أن يجمع أتباعه في المنازل أهل عطلات نهاية الأسبوع ، وشكل مؤسسة تعليمية في مدينة هالاه بالنمرك كبدل للجامعات الأوروبية التي كانت تسيطر عليها الكنائس الحكومية في أغلب الأحوال . وكان من بين الثمار المباشرة لجامعة هالاه إرسالية هالاه النمركية والجمعية التبشيرية المورافية ، وهما من أوائل ما أصبح يسمى مؤخرًا الوكالات « شبه الكنسية » . وتسوغ هذه المجموعات وجودها اليوم بتهام الهيكل الكنسية التقليدية بالقيام بمنافسة ضروس ومفرطة وازدواجية الجهود ، والتركيز المنحرف على الهيكل المعمارية ، ومناصرة الانقسام بين الكهنوت والعلامة ، والمحافظة المذهبية ، وانفقاد أية صلة بالثقافة الحديثة .

وقد وجهت جميع هذه الانتقادات تقريبا إلى المساجد الأمريكية أيضا ، وأسهم هذا الاستياء في إنشاء ما يمكن تسميته الوكالات « شبة المسجدية » .

وفيما يتعلق بالظاهرة « شبة المسجدية » ، في حد ذاتها ، لا يمكن للمرء أن يميز بشكل جذري بين المسلمين الهجوميين - الجهاديين والدفاعيين - المسلمين ، لأن كلا التفتين أنشأتا منظمات تعمل بموازاة الهيكل المسجدية التقليدية . كما لا ينبغي الافتراض بأن المسلمين الملتزمين للزمام عميقا بالمؤسسات شبة المسجدية والمنخرطين فيها بشكل مكثف قد هجروا المسجد ، لأن الأمر ليس كذلك . فأغلبيتهم إما أنهم يواصلون الحضور بانتظام إلى مسجد محلي أو أن تلك المؤسسات شكلت تنظيملتها بحيث تؤدي تلك الفرائض في أوقاتها الصحيحة ، أي أيام الجمع والمناسبات الدينية الإسلامية .

بيد أن هناك اختلافا نوعيا بين أهداف وخصائص التنظيمات الدفاعية - المسالمة وأهداف وخصائص المنظمات الهجومية - الجهادية . وتبدى كثير من الوكالات توجهها انطوائيا متميزا^(١٦) ، غير أن تصنيف هذه التنظيمات على أنها دفاعية - مسالمة لا يعنى ضمنا بأي حال من الأحوال أنها أننى منزلة ، بل على العكس فإنها تؤدي وظائف حيوية للمجتمع المحلي الإسلامي . بيد أنها تركز أنشطتها الرئيسية على المسلمين ، وهو ما يسمح بالتمييز بينها وبين تلك التنظيمات التي تسعى للوصول إلى الآخرين .

ولا تزال الوكالات شبة المسجدية الجهادية قليلة العدد نسبيا ، غير أن عددها أخذ في الزيادة . وقد استمد بعضها نهجه الباطني / الشخصي من التقوية المسيحية مباشرة عن طريق تقليد المنهجيات التبشيرية المسيحية ، بينما تبني البعض التقوية الإسلامية للبنا والمودودي .

ومركز المعلومات الإسلامية الأمريكي هو ممثل التنظيمات على المستوى المحلي ، وهو تنظيم جماهيري إسلامي مستقل . وقد أسسه ، ويتولى إدارته في الوقت الحالي ، موسى قلب ، وهو أستاذ للجغرافيا في جامعة إلينوى الشمالية الشرقية ، ويستخدم مجمعا سكنيا يقع في ضاحية بروسبيكت هيلز في شيكاغو كمقر رئيسي للمركز . ولا مراء في أن أهداف المنظمة ذات توجه يقوم على الدعوة : « إيلاغ رسالة الإسلام في شمولها ونفاثها إلى الشعب الأمريكي ، وإحاطة غير المسلمين علما بالإسلام ، ومساعدة الأمريكيين الذين يفتنقون الإسلام على إيلاغ الرسالة للآخرين ، »^(١٧) ويجري إنجاز هذه الأهداف عن طريق الاتصالات الشخصية مع الأفراد والأسر ، وإلقاء المحاضرات في المدارس والكلبات والجامعات ، وتنظيم الحلقات الدراسية والنقاشية ، وكتابة النشرات والكتيبات ومواد الدعاية ونشرها وتوزيعها ، وتوزيع نسخ من القرآن ، واستخدام الإناعة والتلفزيون والصحف وترتيب المساجلات بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى .

وقد شكلت « رابطة الطلاب المسلمين » ، التي اتخذت لها مقرا في ضواحي إنديانا

بوليس ، فى أول يناير ١٩٦٣ فى حرم أورينا الجامعى التابع لجامعة إلينوى . ولتتم
الذى شهدت هذه الوكالة استئقلى لوس إلا ؛ فبحلول ١٩٨٣ كانت للرابطة تفخر بأنها تضم
٣١٠ فروع طلابية يبلغ مجموع أعضائها ٤٥٠٠٠ عضو .^(١١) وتوضح الرابطة بجلده
أنها تعتبر الدعوة مهمتها الرئيسية :

إن أهم تلك المهام التى لا يستطيع القيلم بها بفاعلية سوى رابطة الطلاب المسلمين هى الدعوة
فيما بين غير المسلمين . ومن بين جميع الأماكن فى أمريكا الشمالية ، يعتبر الحرم الجامعى المكان
الوحيد الذى قد يوجد فيه أكثر الجماهير حبا للاستطلاع ، وأكثرها حبا لاستجلاء الحقيقة ، وأكثرها
تقنعا للذهن من أجل الإسلام . ويجب أن يكون ذلك ، وفقا لتوصية مجلس شورى الجمعية
الإسلامية لأمريكا الشمالية فى ١٩٨٣ ، هو الأولوية الأولى لرابطة الطلاب المسلمين فى المستقبل
إن شاء الله .^(١٢)

وقد انضم إلى رابطة الطلاب المسلمين منذ البداية مسلمون من غير الطلبة ؛
وبحلول عام ١٩٨٣ كان عدد المجموعات المجتمعية المحلية المنتمية إلى المنظمة يماثل
تقريبا عدد فروعها فى الحرم الجامعى . وبناء على حاجات وانتماءات هذه
المجموعات ، تم تشكيل تنظيمات من قبيل رابطة علماء الاجتماع المسلمين ، ورابطة
الطعام والمهنيين المسلمين ، والرابطة الطبية الإسلامية . وقد ازدادت صعوبة إدارة
مثل هذا التنوع ، وأصبح اسم « رابطة الطلاب المسلمين » اسما على غير مسمى ،
وبالتالى فقد تأسست « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » فى صيف ١٩٨٣ لتعمل
كتنظيم « جامع » يشرف على أنشطة شتى الوكالات المشار إليها هنا . وقد سمح ذلك
لرابطة الطلاب المسلمين بأن تركز على الأغراض التى أنشئت فى الأصل من أجلها .

وتتقسم الرابطة على أسس وظيفية . فخدمة الكتاب الإسلامى (التى تعرف الآن
باسم الصندوق الاستئماني الإسلامى لأمريكا الشمالية) مسئولة عن نشر الأبيات
الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا ، وتحتوى أدلة هذه الوكالة على مئات من العناوين
باللغتين الإنجليزية والعربية . ومركز التدريس الإسلامى فرع آخر اكتسب مؤخرًا
حضورا كبيرا وسط المسلمين الهجوميين - الجهاديين فى أمريكا الشمالية . وهذا المركز
مسئول عن تدريب الشباب على مبادئ العقيدة الإسلامية وعن إعداد العمال
الإسلاميين . - أفراد سيكون لهم دور فعال فى إيلاغ رسالة الإسلام إلى غير المسلمين .
ويرتب المركز محاضرات ومجموعات دراسية بخصوص الدعوة ، ويعد دورات
بالمراسلة ، وينظم مصكرات تدريب للطامحين إلى الاضطلاع بالدعوة . وتضم الرابطة
أيضا إدارة للمرافق التقييمية ، أجرت فى ١٩٨١ اتصالا مع أربعة آلاف نزيل فى
ثلاثمائة وعشرة مسجون ، وسجلت أكثر من خمسمائة فرد فى برنامج للمراسلة
الإسلامية .^(١٣)

و رابطة العالم الإسلامى ، منظمة دولية أسستها حكومة المملكة العربية
السعودية فى ١٩٦٢ . وتسمى هذه الوكالة إلى تعزيز مجتمعات المسلمين وتوسيعها

حيثما توجد ، إلا أنها تقر بأن معتققي العقيدة الإسلامية في الغرب غير المسلم لهم حاجات خاصة . وتقدم للرابطة مساعدات إلى المراكز الإسلامية في صورة مصكرات للشباب ، والمدرّس الصيفية ، وما إلى ذلك من البرامج ؛ كما أنها تفتت مدرسين وأئمة لتلك المراكز ، وأوجدت وعظما للمجون ، ووفرت زمالات دراسية ومنحا لأساتذة الجامعات المسلمين ، وأسهمت في إنتاج برامج للإذاعة والتلفزيون على نطاق محدود ، وعولنت في إنشاء الصحف والجرائد للمسلمة .^(١٧)

والشيعة في أمريكا الشمالية تمثلهم الجمعيتان الإسلاميتان لجورجيا وفيرجينيا ، وللتان أسسهما ياسين الجيوري . وقد أنشئت الجمعية الأولى في ١٩٧٣ ، وتمت بسرعة بواسطة هداية الآخرين . فكانت الأدبيات ترسل من قبل المنظمة العالمية للخدمات الإسلامية في إيران ومن إرساليات بلال الإسلامية في تنزانيا وكينيا في شرق أفريقيا ، ومن الهند وباكستان ، لتوزيعها على الأمريكيين السود والبيض على السواء . وبحلول عام ١٩٧٧ ، كان قد تم إرسال ٥٥٧٧٠ نسخة من الكتب والكتيبات عن طريق البريد ، وبالمجان في أغلب الأحوال للأمريكيين الأفارقة الذين لم يكن بمقدورهم شراء هذه الأدبيات .^(١٨) وفي أواخر السبعينات نقل الجيوري إلى شمال فيرجينيا ، وفي ١٩٨٢ أنشأ « الجمعية الإسلامية الدولية لفيرجينيا » . وينص هدفان من الأهداف السبعة لهذه المنظمة على : « النهوض بالإسلام من خلال تزويد من يهمهم الأمر من غير المسلمين بمواد القراءة ، والعمل كحلقة ارتباط بين مجتمعات المسلمين وغير المسلمين » . وقد تم لهذا الغرض شراء جهاز الكمبيوتر ومعالجة الكلمات لإنتاج أدبيات تدور حول التعاليم الأنسانية للإسلام والمبادئ الرئيسية للمذهب الشيعي ، ومعها ملخصات عن العروض المشوهة التي تنشرها وسائل الإعلام الأمريكية عن الإسلام والمسلمين .

وقد نظم « المعهد المالمى للفكر الإسلامى » ، الموجود أيضا في شمالي فيرجينيا ، في ١٩٨١ « للنهوض بالأبحاث في مجال الدراسات الإسلامية ، وخدمتها ، في كافة أنحاء العالم » . ويهدف المعهد إلى حفز علماء الإسلام على إمعان التفكير في مشكلات الفكر والحياة ذات الأهمية للمسلمين في العالم الحديث وأن يبرزوا دور الإسلام الوثيق بالنسبة لهذه المشكلات ،^(١٩) وتركز هذه المجموعة على كتابة ونشر الكتب المرجعية على المستوى الجامعي التي تعرض المنظور الإسلامى لكل فرع من فروع الدراسات الجامعية . كما تنظم جلسات دراسية ، وحلقات نقاشية ، ومؤتمرات إقليمية ، وتجمع الأموال من أجل استخدامها في تقديم الزمالات الدراسية التي تتيح للعلماء الإسلاميين إجراء البحوث في شتى الميادين . ومما يثير الاهتمام على وجه الخصوص تركيز المعهد مؤخرا على استحداث « علم الميرنطقا للتوحيدى » ، وهو ما ينطوى على إيجاد « بنك بيانات محوسب ، وتجميع كافة المعارف البشرية في شكل مناسب لإدخال الغرض في الذكاء الاصطناعى » .^(٢٠) وعند استكمال بنك البيانات هذا سيكون لدى المرء في الواقع

مجلس محسوب للشورى أو علماء يتجاوز علمهم الحدود القومية والثقافية قادرون على تقديم حلول للمشكلات التي تواجه مسلمى العصر .

وتتمثل : الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية ، ومقرها فى مونتريال ، المنظمات الكندية . وقد أنشئت هذه الوكالة عام ١٩٧١ هـ لدعوة المسلمين وغير المسلمين على حد سواء إلى مذهب الله ^(٢١) . وكان من بين إسهاماتها الرئيسية لتضيق الدعوة فى الغرب قبلها بنشر دليل مرجعى عن الدعوة للمسلمين الإسلاميين ، يحتوى على أقسام تملج مفاهيم وأساليب النشاط التبشيري من منظور إسلامي . وعلى الرغم من أن بعض المقترحات الواردة فيه عقيمة وغير عملية ، فمن المرجح أنه المنشور الوحيد من نوعه المتاح حتى الآن لمجتمع المسلمين الأمريكيين .

ويعتبر البعض أن « الحركة الأحمدية » هى النموذج المعيارى لتنظيم الدعوة فى التاريخ الإسلامى الحديث . وقد دخلت هذه الجماعة إلى الولايات المتحدة فى ١٩٢٠ ، وأسست فى ذلك العام بعثة للدعوة فى شيكاغو . ويتلقى مبشرو هذه الوكالة تعليمهم فى كلية تدريب المبشرين فى باكستان ، ويتضمن البرنامج الذى يستغرق سبع سنوات دراسات فى اللغويات ، والأديان العالمية وصياغة الرسالة الأحمدية حسب المبادئ والدفاع عن العقيدة ، واستخدام وسائل الإعلام ، ومذاهب الطريقة . وقد أظهر الأحمديون الأمريكيون فى السنوات الأخيرة ميلا إلى اتباع استراتيجيات أمريكية معينة فى الوصول إلى الجماهير اقتبسوا الكثير منها من الطرائق التى يستعملها المسيحيون الإنجيليون ^(٢٢) .

ولا يمكن لأية سيرة للدعوة أن تكتمل بدون الإشارة إلى « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » (التى كانت تعرف فى السابق باسم حركة المسلمين السود) . ورغم أنها كانت محورا للمراء والجدال لمدة طويلة ، فإن هذه الجماعة من المواطنين الأصليين كانت لزم من طويل « الحضور الإسلامى الغالب فى أمريكا » ^(٢٣) . ولقد قدر بأن نحو مليوني أسود فى الولايات المتحدة إما أعضاء فى هذه الحركة أو يرتبطون بها بشكل من الأشكال ؛ وأن من الأمور ذات الدلالة أن دول الخليج الثلاث ، المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وقطر ، عينت عام ١٩٧٨ ولوث الدين محمد رئيس الهيئة الرئيسية للمسلمين السود « مستشارا وقيما وحيدا مسؤولا عن التوصية بتقديم أموال إلى جميع المنظمات المنخرطة فى نشر العقيدة فى الولايات المتحدة ، وتوزيعها عليها » ^(٢٤) .

وهذه القائمة بالمنظمات ليست جامعة مائة بأى حال من الأحوال ، إذ يمكن الإشارة بالتفكر إلى عشرات من للتجمعات التى يدل عددها فى حد ذاته على وعى مسلمي أمريكا الشمالية المتزايد بمسؤولياتهم عن القيام بالدعوة فيما بين جيرانهم . بيد أن نقدا حادا تعرضت له هذه المنظمات فى مقال ظهر فى عدد ديسمبر ١٩٨٦ من « أرابيا :

الاستعراض الإسلامي العالمي^(٢٥) . إذ انتقد المقال هذه المنظمات لجزءها عن ملازمة رسالتها مع سياق الظروف ، ولأنها أعطت الاهتمامات الثقافية أولوية أعلى من اهتمامات الجماعة الإسلامية ككل ، ولجزءها عن استنباط لغة الدعوة ، ولجزءها عن الدخول في حوار ذي مغزى مع المؤسسات الغربية ، ولجزءها عن القيام بتقييم ذاتي حساس ، ولما تتصف به قيادتها من قصور بوجه عام . وهذه اتهامات جسيمة ، غير أن البحث الذي أجراه مؤلف هذه الدراسة يبين أنها اتهامات مبالغ فيها . حقيقة توجد مشاكل ، إلا أنه يبدو أن الجماعة الإسلامية على وعى بها وتقوم بخطوات لحلها . وعموماً ، يبدو أن المنظمات للهجومية - الجهادية في شمال أمريكا تتمتع بمناخية طيبة ، وإنني لانتبأ بأنه إذا ما واصل المصلحون في أمريكا اكتساب الثقة في أنفسهم كحاملة بديل ديني سليم ، وواصلوا زيادة الالتزام باستراتيجية بالبنية / شخصية الدعوة ، فإن نشاطهم في الدعوة سيزيد زيادة ضخمة في السنوات المقبلة .

الهوامش

- ١ - Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd ed., ed. J. Milton Cowan . (New York: Spoken Language Services, Inc., 1976) pp. 282-83.
- ٢ - Yvonne Haddad and Adair Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York: Oxford University Press, 1987), p.22.
- ٣ - Nehemia Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization", in Nehemia Levtzion, ed., *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1979), P.11.
- ٤ - J.H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, trans. David Freeman (New Brunswick, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1960), pp. 287-97.
- ٥ - William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), p 154
- ٦ - Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), p 234
- ٧ - المراجع السابق ، ص ٢٣٥
- ٨ - *Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed*, trans. M.N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), P.41.
- ٩ - Murad in Abul A'in Mawdudi, *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change* trans. Khurram Murad (Leicester: The Islamic Foundation, 1984), p.36
- ١٠ - Khurram Murad, *Islamic Movement in the West* (Leicester: The Islamic Foundation, 1984), p.36
- ١١ - Khurram Murad, *Da'wah Among Non-Muslims in the West* (Leicester: The Islamic Foundation, 1986), p.18

١٢ - يلاحظ لشواربي أن « هذا الاتحاد يفرج عن طريقه بالعمل من أجل الارتقاء بالجوانب الدينية والثقافية والاجتماعية للمسلمين في القارة الأمريكية ... وفي رأينا أن هذا الاتحاد سيصبح أداة قوية في نشر الثقافة الإسلامية إلى أوسع الحدود الممكنة فيما بين المسلمين الأمريكيين » ، محمود يوسف لشواربي ، الإسلام والمسلمون في القارة الأمريكية (القاهرة : دار القلم ١٩٦٣) ص ١٤ . كما نلاحظ فيغون حنك أن « الاتحاد أقل نضالية في جهوده لنشر العقيدة في رابطة الطلاب المسلمين ، ويعتبر ذا توجه اجتماعي بشكل أكبر بصفة عامة » Yvonne Haddad, "Muslims in the U.S.," in Marjorie Kelley, ed., *Islam: The Religious and Political life of a World Community* (New York: Praeger, 1984), p. 272.

١٣ - "The Islamic Information Center of America", brochure, n.d.

١٤ - "MSA and Family Builds in the U.S.," *Arabia: The Islamic World Review*, May 1983, p. 63.

١٥ - "Know Your MSA," brochure, n.d.

١٦ - المرجع السابق ص ٦٣ .

١٧ - للاطلاع على المزيد عن أنشطة « رابطة العالم الإسلامي » انظر S.Mazhar Hussain, *Proceedings of the First Islamic Conference of North America* (New York: Muslim World League, 1977) .

١٨ - Yasin T. al-Jibouri, "A Brief History of the Islamic Society of Georgia, Inc." (Atlanta: Islamic Society of Georgia, n.d.), p.2 .

١٩ - Isma'il al Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982), P. 61.

٢٠ - Robert D. Crane, "Premise and Process in the Islamization of Knowledge: A Contribution Toward Unity in Diversity," in Robert D. Crane, ed., *Preparing to Islamize America* (Reston, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1987), P. 10.

٢١ - *Manual of Da'wah for Islamic Workers* (Montreal: Islamic Circle of North America, 1983), p. vi.

٢٢ - Tony Poon-Chiang Chi, "A Case Study of The Missionary Stance of the Ahmadiyya Movement in North America," Ph.D. Dissertation, Northwestern University, 1973.

٢٣ - C.Eric Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History," in Earle H. Waugh et al., eds., *The Muslim Community in North America* (Alberta, Canada: The University of Alberta Press, 1983), p. 224.

٢٤ - المرجع السابق ص ٢٣١ .

٢٥ - "Muslim Organizations in the West: An Overview", *Arabia: The Islamic World Review*, December 1986, pp. 24-25.

الفصل العاشر

المسلمون فى السجن : دعاوى المطالبة بالحماية الدستورية للحرية الدينية كانتلين مور

يثير آرثر أ. كوهين فى كتابه « أسطورة التقاليد اليهودية - المسيحية » الشكوك إزاء فكرة وجود تقليد يهودى - مسيحى أصلا ، مشيرا إلى أنها بدعة من بدع السياسة الأمريكية فى القرن العشرين أثمرتها جهود استهدفت للترويج للتآلف فى العلاقات بين الأديان . إن التصور المتعلق بهذه التقاليد ، حسبما يقول كوهين ، « أسطورى ، أو بالأحرى غير أسطورى بالضبط ولكنه أيديولوجى ، ومن ثم فإنه - شأن جميع الأيديولوجيات - موشح بالزيف والتعريف والكذب » .^(١)

وقد اكتسب الاستخدام السياسى لهذا المصطلح الرواج على وجه الخصوص فى الثمانينات مع اكتساب الاعتماد على قيم دينية وأساليب بلاغية معينة فى الخطاب العام قولا ، على الرغم من الفصل نظريا بين الكتمية والدولة . بيد أن المقصود من عبارة التقاليد اليهودى - المسيحية لا يزال مبهما .^(٢) فالاستخدام الراهن للمفهوم ، بدلا من أن يعمل على توطيد التآلف فيما بين الأديان ، يستبعد أولئك الذين يقضى بأنهم « منحرفون » أو غير مؤمنين ، أى الأشخاص المنصور أنهم خطر على القيم الوطنية لأمريكا .^(٣) وتعمل الشخصيات العامة على استمالة مشاعرنا الوطنية بالحديث عن الولايات المتحدة كأمة يهودية - مسيحية ، وهو ما يستبعد فى الواقع المجموعات الدينية الأخرى (مثل المسلمين) والمجموعات غير الدينية ، من التناز الرئيسى للمجتمع الأمريكى .^(٤) وقد لاحظ المراقبون للملحة السياسية الأمريكية أن نعت « اليهودى - المسيحي » كثيرا ما يستخدم كشفرة من قبل أولئك الذين يرمون بالفعل إلى إنشاء دولة أمريكية مسيحية على وجه الحصر .^(٥) وفى أواخر القرن العشرين أصبح تأكيد هذا التقليد اختيارا لصدق المشاعر الأمريكية .

وأكثر ما يؤثر لأجل من استخدمت هذا المصطلح المتقل بالمشاعر المملغة يكون في المسجلات القانونية . ولقد جاءت المحاكم ، في إطار التقاليد القضائية الأمريكية لبناء تعريف « وطني »^(١) وعريض للدين لا يعكس أى حكم مسبق في شأن فعوى العقائد المثارة . ونتيجة لذلك نصرت المحاكم في أحوال كثيرة معنى « الدين » بما يخص لحماية والتعديل الأول^(٢) ضريبا من منظومات العقيدة الدينية ، والتي يتجاوز للتكثير منها إلى حد بعيد أى فهم مشترك لعرف من الأعراف اليهودية - المسيحية . ولقد وافقت المحاكم ، منذ قضايا « مناهضة المورمون » في أواخر القرن التاسع عشر^(٣) إلى القضايا التي تشمل الآموش^(٤) وشهود يهوه^(٥) وأغتستت اليوم السابع^(٦) والأمريكيين الأصليين^(٧) ، ومؤخرا جدا للاستاقاريين^(٨) ، ولوعى بكريشنا^(٩) ، وصف MOVE^(١٠) ، وقضايا أخرى^(١١) ، وافقت المحاكم على النظر في مطالبات التابسين لها بشأن الحماية الدستورية . ورغم أنه لم تتم الاستجابة لجميع المطالبات ، فإن المحاكم - بصفة عامة - كانت متمسكة إلى حد كبير لحماية حرية الممارسة الدينية ذات الأولوية عندما ترفع إليها في قضايا تشمل جماعات من الأقليات الدينية .

وإذا كان الإسلام لا ينظر إليه العامة باعتباره جزءا من التقاليد اليهودية - المسيحية الغالبة في أمريكا ، فذلك لأنهم ينظرون إليه باعتباره عقيدة أجنبية ، وكثيرا ما يفرى عليه في وسائل الإعلام بربطه بالنشاط الإرهابي في الخارج ، مما يجعله أحد الأديان الأكثر عرضة للتهجم عليه والتي نحتاج إلى الحماية الدستورية . والمجتمع بصفة عامة ، بما في ذلك الموظفون العموميون مثل مسؤولي القضاء ، علاوة على أولئك الذين يتولون إدارة سجوننا ، والقوات المسلحة والمستشفيات والمدارس ، على غير ألفة بالعقائد والشعائر الإسلامية ، قد ينزع إلى معاملة المسلمين معاملة غير عادلة ، وهو في ذلك ينمق وراء سلوك تلقائي غير قائم على التفكير ، ولكنه تعبير عن انحياز بشري .

وقد أثارت قضية ما إذا كان الإسلام ديناً جديراً بالحماية الدستورية في دعوى كثيرة جدا رفعها نزلاء سجون من المسلمين الأمريكيين الأفارقة مودعون في مرافق إصلاحية . وتبين المسجلات أن المسلمين الأمريكيين الأفارقة ، بالمقارنة بأى مسلم آخر من المجموعات المهاجرة ، كانوا نشيطين جدا في المسير في الدعاوى القانونية بغية الحصول على حقوق متساوية وحرية الوصول إلى موارد المجتمع الأكبر . وعالم حقوق المسجونين في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس استثناء من القاعدة . وقد أثبتت استجابة المحاكم لمطالبات المسجونين المسلمين بشأن الحرية الدينية على عدد من العناصر : قضية المساواة في معاملة الجماعات الدينية في السجون ؛ وتحفظ المحاكم في نقض قرارات مسؤولي السجون ؛ ومقدار ما قد تؤدي إليه طعون للنزلاء من تقييد للمصالح الأساسية للدولة (على سبيل المثال ، أمن السجن ، للكفاءة الإدارية) ؛ والتدليل على أن الإسلام مماثل للأديان وللعقائد التقليدية : البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية .

والفرض من هذه الدراسة فحص معاملة المحاكم للإسلام والمسلمين . وتركز هنا بوجه أخص على دعوى المطالبة بالحرية الدينية التي رُفعت من منطلق الظروف المحيطة بالسجون . فالى أى مدى تبنى المحاكم استناداً لمنح النزلاء المسلمين استثناءات من لوائح السجون المارية على خلاف ذلك عندما تجوز هذه اللوائح على الشعائر الإسلامية ؟ إن فحص استناد المحاكم لمد العمل بالتعديل الأول الذى يضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى المسلمين فى المحيط المؤسسى الخاص بالسجون سيكشف عن مدى نجاح النظم القضائى الأمريكى فى حماية الحرية الدينية . ويعد استعراض موجز لتطور التعريف القضائى للدين ، منرى ما آل إليه حال الإسلام كدين فى المحاكم ، ومنرى بالمثل متى تمت حماية الشعائر الإسلامية بواسطة التعديل الأول .

تعريفات الدين

كانت التعريفات القضائية المبكرة للدين ، والتي وضعت بفرض تحديد مجالات توميع نطاق الحماية المنصوص عليها فى « التعديل الأول » ، هى تعريفات تتعلق بالإيمان بالآلهة ، أى أن المحاكم أرتأت أن الإيمان بالكائن الأسمى خصوصية لا غنى عنها من خصائص الدين ، وكان من رأيها أن مصطلح « الدين » ينطبق على أية منظومة إيمانية تقوم على التسليم بوجود كائن مقدس ، وعلاقة بهذا الكائن تنطوى على التزامات لها الأهمية على تلك التى تنشأ عن أية علاقة بشرية^(١٧) . وفى أواسط القرن الحالى ، شرعت المحكمة العليا تغير موقفها وتتخلى عن الإيمان بوجود إله باعتبارها قسمة أولية ، وتأخذ بتعريف للدين أقل اتساقاً مع معايير المرف السائد^(١٨) . فثبتت المحكمة موقفاً مفاده أن الحرية الدينية تشمل « الحق فى التمسك بنظريات عن الحياة وعن الموت والآخرة مما يعتبر هرطقة لدى أتباع الديانات التقليدية المحافظة »^(١٩) . وفيما بعد أكدت المحكمة أنه « ليس من شأن المحاكم أن تقرر أن ما يعتبر شعيرة أو نشاطاً دينياً بالنسبة لجماعة ما لا يعتبر ديناً بموجب الحماية التى يوفرها « التعديل الأول »^(٢٠) .

واتسع التصور القضائى للدين ليشمل مذاهب لا تحض بالضرورة على الإيمان بوجود الرب . وانتقلت للمحكمة العليا من موقف « يؤمن بوجود إله » إلى تحييد موقف آخر لا يعنى بالتحديق فى المذهب المطروح للبحث وإنما فى طبيعة معتقدات المؤمنين به . وفى قضية شهيرة للإعفاء من التجنيد ، « للولايات المتحدة ضد سيجير » ، اقترحت المحكمة محكاً لتحديد متى تعتبر عقيدة ما عقيدة دينية بالنسبة لمقاصد الحماية الدستورية :

وهذا المحك .. هو ما إذا كانت عقيدة ما صادقة وذات دلالة وتحتل مكاناً فى حياة معتقها بنظر ذلك الذى يشمله الإيمان التقليدى بالله فى نفس من يتأهل بجلاء الحصول على إعفاء (الطاعن صاحب الخصير) .^(٢١)

ومع إجراء هذه المحاكم ، المسمى « السند الجوهري » ، ينتفى الداعي إلى التحقق من فعوى مستندات الفرد ، إذ يطلب إلى المحاكم أن تركز بالأحرى على أهمية المعتقدات لحياة الفرد وموقفها منها .^(٧٧) وقد تبني العديد من المحاكم الأقل درجة هذا الحكم .^(٧٨)

الحماية الدستورية للإسلام

اعترفت المحاكم بالإسلام كدين يستحق حماية « التعديل الأول » وفقا لكل من التعريف القائم على الإيمان بالله وتعريف « السند الجوهري » . ففي قضية « فولرود ضد كليمير » ، أرشأت محكمة الولايات المتحدة المحلية لمقاطعة كولومبيا أنه ليس من

وظيفة المحكمة أن تنظر في ميراث دين ما أو ألقيله أو أن تنفي عليه أو تدنيه .. ويكفي القول هنا بأن أحد مفاهيم الدين الدعوة إلى الإيمان بوجود كائن أسى يتحكم في مصير الإنسان . وفي المسلمون بهذا المفهوم للدين من حيث أنهم يؤمنون بالله ككائن أسى ويلته الرب الأحد الحقيقي . ومن ثم يترقب على ذلك أن العقيدة الإسلامية دين^(٧٩) .

وفي هذه القضية ، تبين للمحكمة أن الإسلام منظومة للإيمان بالله واحد ومن ثم فإنها جديرة بالحماية الدستورية . وفي حالات أخرى ، رفضت المحاكم أن تقيم قراراتها على استعراض التعاليم الإسلامية ، ولكنها اعترفت بأن الإسلام دين بسبب الوظيفة التي يؤديها في حياة المسلمين .

بيد أن الحماية الدستورية لم تكن تلقائية . فقد عولمت منظمات إسلامية ، من قبيل « أمة الإسلام » ، معاملة النحل أو المجموعات المشبوهة أو الخطيرة ، وذلك إلى حد ما بسبب التصور بأن المسلمين يحضون على الكراهية العنصرية . وقيل دفاعا عن هذا الرأي أمام المحاكم أن العقيدة الإسلامية تمتوى على طموحات سياسية وأهداف اقتصادية علاوة على التحيز العنصري ، وأنه ينبغي قمعها لصالح المجتمع . بيد أنه تبين للمحاكم في أغلب الأحوال أن الإسلام عقيدة دينية بالأساس ، وأن المسلمين جماعة دينية رغما عن أي تعاليم سياسية ، وأنهم بذلك يتمتعون بالحماية بمقتضى أحكام الممارسة الحرة المنصوص عليها في « التعديل الأول » .

وقد كان النزلاء للمسلمون الأمريكيون الأفارقة ممثلين إلى حد كبير عن ترميخ الحقوق الدستورية للمسيحيين في التعبد .^(٨٠) ففي كثير من الحالات ، تم الاعتراف بالمسلمين الأمريكيين الأفارقة كجماعة دينية لها الحق في الحماية بموجب التعديل الأول .^(٨١) وقد أرست القضايا التي رفعها المسلمون أن للمسيحيين الحق في التجمع من أجل أداء الشعائر الدينية^(٨٢) ، واستشارة أحد رجال دينهم^(٨٣) ، واحتياز المطبوعات الدينية والاشترك في الأدبيات الدينية^(٨٤) ، وارتداء رموز دينية غير ذات بروز مثل

للميداليات الكبيرة^(٢٠)، وإعداد أطعمة خاصة بهم يقتضيها دينهم^(٢١)، وأن يتراسلوا مع زعمائهم الروحيين .

وقد وسعت قرارات قضائية عديدة من حقوق المسجونين في العبادة الدينية والتعبير عن معتقداتهم الدينية . بيد أن مسألة الإيداع في السجن ، وعلى وجه الأخص ما يترتب عليها من إقصاء جم للحقوق الدستورية للمسجونين ، تعد قضية ضمانات حرية الممارسة . وعلى الرغم من أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية الوارد في « التعديل الأول » كان لزم طويل حرية « ذات أفضلية » ، إلا أن الحرية الدينية في المسجون لم تحظ بحماية جميع المحاكم . فبعض القرارات أشارت إلى أنه يجوز لسلطات السجن أن تقلص حرية الدين . ويجوز أن يعاقب المسجونون أوجه الحرمان التي تعتبر نتيجة ضرورية للحبس والهيكل المؤسسي للمسجون . وتستطيع الدولة أن تبرر الجور على حرية المسجونين في ممارسة الشعائر الدينية باظهار أن ذلك هو أقل ما يمكن من سبل التقييد اللازمة لتحقيق مصلحة قاهرة . وقد مارست المحاكم بصفة عامة تحفظا قضائيا ، وسمحت لممثولى المسجون بممارسة سلطاتهم التقديرية في تقرير أى المصالح تعتبر قاهرة حقيقية وأى الوسائل هي الأقل ضوة أو تقييدا . وكثيرا جدا ما كان النهج القضائي يعنى رفضا من جانب المحاكم لاحتلال الاشراف القضائي محل الحكم القائم على خبرة للممارسة من جانب ممثولى المسجون في الأمور المتعلقة بإدارة المسجون ، حتى عندما تكون انتهاكات الحقوق الدستورية مدار البحث^(٢٢)

وقد استخدمت هذه الحثيات في دعوى « رايت ضد ويلكينز » ، التي أقرت فيها المحكمة العليا لنيويورك رفض ممثولى سجن الولاية في أتيكا السماح لمسجون أن يتلقى في ساحة الترفيه دروسا في النحو العربى يحتاج إليها من أجل التفقه الدينى . وأرأت المحكمة أن « المواد التي يسمح للمسجونين بأخذها معهم إلى الساحة الترفيهية للمسجون أو إلى أماكن أخرى فيه ، أمر يتعلق بنظام المسجون المنوط بإدارة الإصلاح وبأمور المسجون ... »^(٢٣) ، وأن اللوائح المتصلة بذلك لا تنتهك حق المسجون في الحرية الدينية . وقد اعترفت المحاكم بأنه قد يكون للدولة في بعض الحالات مصلحة لها من الأهمية ما يكفي لأن ترجع مصلحة الفرد في التعبير الدينى . فقيست جميع الواجهات المتعلقة بالدين غير دستورية ، والدولة عليها التزام له الأولوية بتوطيد الأمن والنظام وبإصلاح نظامها العقابى^(٢٤) . وبالإضافة إلى ذلك فإن نزلاء المسجون ، بحكم تقييد الحرية ، يتخلون عن بعض من حقوقهم المصانة دستوريا^(٢٥) .

وأفى دعوى « براون ضد ملكجينيس » ، التي طالب فيها النزلاء المملون بحقوقهم في الحماية الدستورية لأنشطتهم الدينية ، أشارت محكمة استئناف نيويورك إلى أن « حرية ممارسة العبادة الدينية في السجن ليست مطلقة وإنما هي بالأحرى حق مفضل لا يمكن له أن يتدخل مع القوانين التي شرعت من أجل المحافظة على الدولة وأمنها

ورفاهتها ، (٣٦) ووفقا لهذه الحينيات فلن الحق في العبادة والتعبير الدينين رهن بالقواعد وللوائح المعقولة المصممة لما فيه صالح الانضباط السلم وإدارة النظام العقابي .

وبالمثل ، ففي فترة بكثر الاستشهاد بها من رأى للمحكمة الاتحادية عام ١٩٦٤ ينكر على النزلاء المسلمين الأمريكيين الأفارقة مبل الحصول على الأدبيات الدينية المثيرة للجدل ، دفعت المحكمة بأنه « لا ينبغي لأى رأى رومنسى أو عطلى بشأن الحقوق الدستورية أو الدين أن يحمل إحدى المحاكم على التدخل فى النظام التأديبى الضرورى الذى أنشأه المسئولون » . (٣٧) وحكمت المحكمة العليا لكاليفورنيا فى دعوى « ان رى فيرجوسون » ، استنادا إلى سوابق قضائية أرسيت حين تقدم مسجونون بمطالبات غير دينية بخصوص « التعديل الأول » ، بأنه « يجوز عدم السماح لنزلاء سجن حكومى بالأصرار على الحقوق الدستورية المعتادة المضمونة للمواطنين غير المقيدة حريتهم » . (٣٨) ورغم أن الحق فى الاعتقاد مطلق ، فلن الحق فى التصرف على أساس هذه المعتقدات - مثال ذلك التجمع ومناقشة « عقائد إسلامية مبهجة فى حالة كون المرء مسجوناً » (٣٩) - ليس مطلقا . (٤٠)

ببد أنه عندما يكون مدار البحث مصلحة مؤثرة إلى حد كبير مثل حرية ممارسة الشعائر الدينية ، فلن المحاكم حاولت بصفة عامة أن تلقى على كاهل الدولة عبء إثبات وجود مصلحة حكومية ضخمة تتصل بقمع الحرية الدينية . (٤١) ففي دعوى « براون ضد ماكمنيس » ، كتبت محكمة استئناف نيويورك « إن التقييمات بشأن الأخطار الكامنة فى نشر معتقدات الدين الإسلامى .. فيما بين المسجونين .. لا تجيز لمسئولى السجن الانكار المزعوم للحق فى ممارسة شعائر الدين الإسلامى » . (٤٢)

وأشارت الدائرة الرابعة لمحكمة الاستئناف فى دعوى « براون ضد بيتون » إلى أن « المسجون لا يلقى بحقوقه المقررة فى التعديل الأول جانبا . عند بوابة السجن » ، وحكمت بأنه لا يمكن لمسئول السجن أن يقيد رغبة المسجون فى ممارسة شعائر دينه إلا بناء على « دليل مقنع بأن مصالح الدولة العليا تقتضى ذلك » . (٤٣)

• وفى دعوى « فولرود ضد كليمر » (٤٤) ، « ولزنت » المحكمة الإقليمية لمقاطعة كولومبيا بين مصلحة الدولة فى أمن السجن ومطالبات المسجونين المسلمين بإعمال « التعديل الأول » ، وذلك فى قرار جاء لصالح مسئولى السجن فى جانب منه ولصالح النزلاء المسلمين فى جانب آخر . فمن ناحية ، تفاضت المحكمة عن قرار مسئولى السجن بتأنيب نزلاء مسلم بسبب ملاحظات مبهجة فى اجتماع للصلاة فى ملعب البيسبول حيث كان الكثير من غير المسلمين على مسمع منه . وقد تذرعت المحكمة فى هذا الشأن بحقيقة « الكلمات الاقتتالية » ، زاعمة أن الكلمات المبهجة لا تحظى بحماية التعديل الأول . (٤٥) وبالإضافة إلى ذلك ، حكمت المحكمة بأن رفض مسئولى السجن السماح

للتزلاء المسلمين بممارسة زعيمهم الروحي أو تلقى الصحف المحتوية على عمود كتبه هذا الزعيم يعتبر ممارسة سليمة لتقدير السلطة الادارية للسجن .

ومن ناحية أخرى ، وجدت المحكمة أن لوجه الحرمان الأخرى محظورة . فقد ثبت أن إنكار الحق في ارتداء ميداليات دينية وإقامة شعائر الصلاة ، في الوقت الذي لا تسمح فيه الدولة قط بالطقوس الدينية وتوزيع الميدياوات والمعتقدات الدينية الأخرى وإنما تشجعها وتؤيدها ، يعتبر إجراء تمييزيا . وقد اعتبرت المحكمة أيضا أن التدابير التمييزية المتخذة ضد النزلاء الذي نفرو بالملاحظات المهيجة كانت قاسية جدا . وقد تقرر أن العقوبة مبالغ فيها لأنها لم توقع بسبب المخالفة المرتكبة قط وإنما « بغرض قمع .. الدين الإسلامي في السجن »^(٤٦) وهو غرض غير مألوف .

القضايا الرئيسية

التمييز في المعاملة

تمين على المحاكم في كثير من الحالات أن تتناول دعاوى للتزلاء المسلمين بتعرضهم للاضطهاد الديني والتمييز في المعاملة . وكثيرا ما كانت الشعائر الدينية الإسلامية تحظر لدخل السجن في حين لم تكن تحظر شعائر ملل دينية أخرى . وكانت معظم قرارات المحاكم لصالح للتزلاء المسلمين ، وتعترف بالإسلام (أو كما يشار إليه في بعض الأحيان من قبل المحاكم بوصفه « المسلمية » للنزعة الإسلامية) (السودان) كدين يستحق حماية التعديل الأول ، وتمنح المسلمين نفس الحقوق الممنوحة لمعتنقي الأديان الأخرى .

وقد تم إثبات حالات التدخل في الحرية الدينية والتمييز في المعاملة ، والعقوبة الموقعة نتيجة لبذل محاولات لممارسة العقيدة الدينية^(٤٧) ، من خلال جهود النزلاء المسلمين للمطالبة بحقوقهم الدستورية في حرية التعبير والحماية المتساوية . وعندما كان بمقدور النزلاء المسلمين أن يبللوا بشكل مقنع على أنهم لم يحصلوا على نفس المعاملة التي تحصل عليها المجموعات الدينية الأخرى في السجن ، كانت المحاكم تميل بصفة عامة إلى حماية مطالبهم الدستورية . وقد قضت معظم المحاكم بأن منع الحرية الدينية^(٤٨) ، إذا ما طبق بشكل غير منصف على حساب النزلاء المسلمين ، يسفر عن إنكار محظور للضمانة الدستورية الواردة في « التعديل الأول »^(٤٩) . ففي دعوى « فوراود ضد كلير » ، ادعى النزلاء للمسلمون أن مقاطعة كولومبيا تعزز الطقوس والأنشطة الدينية للبروتستانت والكاثوليك واليهود في مؤسساتها العقابية ، وتقدم لها التمويل في الوقت الذي تنكر على النزلاء المسلمين نفس الحقوق^(٥٠) ، وقد أيدت محكمة الولايات المتحدة المحلية ذلك . وأمرت المحكمة مسئولى السجن بتوفير المرافق

الدينية بطريقة تخلو من التمييز . وفى دعوى « برلون ضد ملكجينييس » ، حيث ادعى النزلاء المسلمون أن سلطات السجن تمارس التمييز ضدهم بحظرها للطقوس الدينية الإسلامية ، أمرت محكمة استئناف نيويورك مفوض السجن بأصدار أحكام ولوائح تكفل الحقوق التى تضمنها الدستور بطريقة تخلو من التمييز ، ولاتخل بشكل حاد بالاعتبارات المتعلقة بأمن السجن واتضابطه . وبالمثل ، حكمت المحكمة العليا لت نيويورك فى دعوى « ساماريون ضد ملكجينييس » أن أحكام السجن ولوائحها التى تمنح الفرصة لممارسة شعائر المسلمية السوداء فى منظومة السجن الحكومية ، والتى تقصر حضور الطقوس الإسلامية على النزلاء « المنتمين فى الوقت الحاضر » أو « يعتنقون » دين المسلمية ، تعتبر مفرطة فى تقييدها وتحرم حرية ممارسة شعائر الدين على الأفراد الذين يحتمل أن ينضموا فى المستقبل إلى العقيدة الإسلامية (٤١) .

وفى دعوى « برلون ضد ملكجينييس » ادعى نزير فى سجن جرين هافين الحكومى فى نيويورك أنه « ينتمى إلى العقيدة الإسلامية عن اختيار وإشهار دينيين وأنه يشهد فتوى روحية ، وخدمة فقهية ، وخدمات دينية » (٤٢) من مكان العبادة الإسلامى المحلى ومن شيخه مالكوم إكس . وبالإضافة إلى ذلك ، اتهم النزير برلون مسؤولى السجن بأنهم يميزون ضده وضد زملائه فى الدين بحظر أداء الشعائر الدينية ، والخدمة الروحية ، والحصول على فتوى فقهية من أحد رجال الدين الإسلامى المعترف بهم . وادعى بوجه خاص أن مفوض نيويورك للشؤون الإصلاحية لم يسمح للنزلاء المسلمين بالتواصل مع مالكوم إكس أو استشارته فى الأمور الدينية بسبب سجله الإجرامى . ورفضت المحكمة بأن كون مكان العبادة الذى يلتصق بالنزير برلون مشورة دينية منه بترأسه شخص ذو سجل إجرامى ، لايجيز إنكار حقه فى ممارسة شعائر الدين الإسلامى بطريقة تماثل المسموح به للنزلاء من المال الأخرى .

وسعى محامى الدولة فى دعوى « كوبر ضد باتيه » إلى إظهار أن « حركة المسلمين السود ، على الرغم من ادعائها لواجهة دينية ، تعتبر تنظيمًا اتخذ لنفسه فيما وراء أسوار السجن ، هدف الإطاحة بالجنس الأبيض ، وأن له داخل أسوار السجن تاريخًا حافلًا فى إثارة الشعب والعنف » (٤٣) . بيد أن جهود الدولة لتبرير إنكار حق النزلاء المسلمين المضمون دستورياً فى الحرية الدينية على تلك الأسس لم تكال بالنجاح . إذ قضت المحكمة العليا للولايات المتحدة لصالح النزلاء المسلمين ، واستندت فى قرارها إلى متواصل إليه التحقيق من أن أحكام السجن بخصوص تلقى المطبوعات الدينية تطبق بطريقة تمييزية .

وفى دعوى « ووكر ضد بلاكويل » ، سعى المسلمون الأمريكيون الأفاقة إلى توسيع نطاق امتيازاتهم الدينية بالطرق التالية : (١) أن يقدم لهم طعام معين ومخصص عقب غروب الشمس خلال شهر ديسمبر (الذى تحتفل به « أمة الإسلام » على أنه شهر

صيام رمضان وفقاً لما أقره به اليجا محمد) ، (٢) والاستماع إلى الخطاب الاناعى الأسبوعى الوطنى لزعيمهم الروحى ، (٣) وتلقى صحيفة « أمة الاسلام » المسماة « محمد يتكلم » ، (٤) وأن يتبادلوا الرسائل مباشرة مع اليجا محمد . وتكررت المناقشة الخامسة لمحكمة الاستئناف أنه ، عندما تكون ادعاءات التمييز الدينى وإنكار الحرية الدينية موضع تنازع ، « يجب على الحكومة أن تكشف عن مصلحة جوهرية وقهرية تقتضى التنازل من شأن هذه الحقوق الدستورية الهامة أو الحد منها ، ومن ثم ندرر لنتهكها » وفى حالة عدم وجود هذا للتبرير المفعم فإن القيود الحكومية تعتبر انتهاكات محظورة لهذه الحقوق الأساسية والمفضلة (٥٤) . وتوصلت المحكمة بعنذ عند تطبيقها هذا المنطق على وقائع الدعوى إلى أن اعتبارات الأمن والتكلفة الادارية ترجع مطالبات النزلاء المسلمين بشأن الوجبات الخاصة ، وأن حذف خطب اليجا محمد الإناعية من الشبكة الإناعية للسجن ليس إككاراً للحمالية المتساوية ، حيث لا تقم برامج اذاعية لأية ملة دينية . بيد أن المحكمة الاستئنافية وجدت أن من حق المسلمين أن يتلقوا صحيفة « محمد يتكلم » وأن يتراسلوا مع اليجا محمد ، لأن النزلاء من الطوائف الدينية الأخرى يسمح لهم بتلقى الأدبيات الدينية والتراسل مع زعمائهم الروحيين .

وارتأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة ، للمقاطعة الشمالية من كاليفورنيا ، فى دعوى « نورثرن ضد نيلسون » ، أن سلطات السجن بدفع أجر رجل دين إسلامى لكى يتولى القيام بالشعائر الدينية فى مرافق السجن على أن يكون معدل الأجر لكل ساعة مناظراً لما يدفع لقساوسة الديانات الكاثوليكية واليهودية والبروتستانتية . وفى دعوى « فينباى ضد هوطو » ، ارتأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة للمقاطعة الشرقية من أركانسو أن النزلاء المسلمين فى سجن ولاية أركانسو يحق لهم نفس امتيازات العبادة الدينية الممنوحة للنزلاء المنتمين إلى أديان أخرى . وعندما استأنفت سلطات سجن أركانسو الحكم ، فإنها لم تطعن فى قرار المحكمة المحلية بشأن العبادة الدينية ، وإنما اختلفت بدلا من ذلك أن تستأنف فقط تلك الجزء من القرار المتعلق بمعاملة النزلاء المسلمين ؛ وكانوا قد ادعوا بأن الحبس الانفرادى والوجبات اليومية التى تقل سعراتها الحرارية عن ألف سعر ، والاكتظاظ وعدم كفاية مرافق دورات المياه تعتبر انتهاكا للحظر على العقوبة القاسية والاستثنائية للولد فى « التعديل الثامن » .

وانتهت المحكمة العليا لكاليفورنيا ، فى إحدى الحالات القليلة التى قضت فيها برفض دعوى المطالبة بحرية الممارسة مقترنة بمطالبة بالحمالية المتساوية ، إلى أنه يمكن حظر الشعائر الدينية الإسلامية . وفى « ان رى فيرجوسون » ، أصر النزلاء المسلمون على أن حقوقهم فى الحرية الدينية انتهكت من قبل مسؤولى السجن . إذ لم يسمح لأعضاء الجمعية الدينية الإسلامية بمكان للعبادة على خلاف الجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية وجماعة المسيحيين العلميين فى سجن فولسوم الحكومى . ولم يكن يسمح لهم بمناقشة معتقداتهم الدينية أو اختيار « كمية وافية » من أدبياتهم الدينية ،

وكانت اجتماعاتهم تقص وكثيرا ما كان ذلك يتم باستخدام القوة ، وكان قبال زعمائهم
الدينيين بزيارات إلى السجن محظورا . ولتنس للنزلاء المسلمون فرجا بأحد الأشكال
التالية :

(١) منح المسلمين وضع الجماعة الدينية مع منحهم امتيازات دينية مساوية للامتيازات
الممنوحة للجماعات الدينية الأخرى في السجن ؛ (٢) أو تحريم الامتيازات الدينية على
جميع الجماعات الدينية في السجن على الإطلاق ؛ (٣) أو الإخراج عن المسلمين من
السجن حتى يمكنهم اتباع العقيدة الإسلامية بدون تعويق من لوائح السجن
التمييزية^(٥٥) .

بيد أن المحكمة العليا لكاليفورنيا ارتأت أن مدير الشؤون الإصلاحية لم يتصرف
بشكل غير رشيد عندما رفض السماح للمننبيين المسلمين بأداء أنشطتهم الدينية أثناء
وجودهم في السجن . ونتيجة للمحتوى العنصري المزعوم لمنح ، والجمعية الدينية
الإسلامية ، بشأن التفوق الأسود ورفض أتباعها الاتصاف لسلطة غير الأتباع ، انتهت
المحكمة إلى أنه يجوز حظر الأنشطة الإسلامية ؛ في ضوء الأضرار الجسيمة المحتملة
التي يتعرض لها مجتمع السجن الرسمي من قبل العقائد والأنشطة الإسلامية ، لا يمكن
القول بأن النهج التقصي الحالي الذي يتخذه مدير الشؤون الإصلاحية يعتبر إساءة استعمال
لسلطته التقديرية في إدارة نظام سجوننا .^(٥٦) ونتيجة لهذا القرار ، فإن من السلطة
التقديرية لمطالعات السجن في واقع الأمر أن تحظر نشر المعتقدات والأديان التي تعبر
عن وجهة نظر لا تعطي بشعبية حتى ولو كانت ذات طابع ديني .

ومنذ عهد قريب جدا ، ارتأت الدائرة السادسة لمحكمة الاستئناف في دعوى
طومسون ضد كينكلي ، أن مسؤولي السجن لم ينتهكوا حكمي حرية ممارسة الشعائر
الدينية أو الحماية المتساوية بقيامهم بتخصيص ست ساعات ونصف الساعة من وقت
كنيسة السجن الصغيرة في كل أسبوع للنزلاء المسلمين في الوقت الذي يخصصون فيه
ثلاثا وعشرين ساعة ونصف الساعة كل أسبوع للجماعات المسيحية ، أو تقاعصوا عن
توفير اعتمادات من أجل تشغيل رجل دين مسلم في السجن في الوقت الذي توفر فيه
الاعتمادات لتشغيل رجل دين مسيحي لبعض الوقت ورجلين لوقت كامل . ورغم أن
المطالبات انطوت على المساواة في المعاملة ، فإن المحكمة الاستئنافية توصلت إلى أن
سياسات السجن لها ما يبررها لأنها تعكس الاختلاف في عدد النزلاء للمسيحيين
والمسلمين ، ومن ثم فإنها ليست تمييزية . وعلاوة على ذلك ، ينص رأي المحكمة على
أن : « حكم حرية للممارسة ضمن مصلحة تتعلق بالحرية ، وهي حق جوهرى ، وهذا
الحكم لا يكتفى أن تعمل جميع الطوائف الدينية بالمثل من جميع الأوجه »^(٥٧) .

ورغم أن المعالجة القضائية لمطالبات المسجونين المسلمين بموجب حكم حرية
المعاملة كانت أبعد ما تكون عن الاتساق ، فقد أخذ يبرز في المحاكم بالترتيب اتجاه عام

صوب الاعتراف بهذه المطالبات عندما تكون مصاغة في سياق التمييز . بيد أن قرارات من قبل ذلك الذي تم التوصل إليه في دعوى « طومسون ضد كنتاكي » قد تشير إلى ارتكاس هذا الاتجاه وتكاد على الحاجة إلى مواصلة الضغط من أجل حماية حقوق المسجونين في الحرية الدينية . وقد كانت قرارات المحاكم قريبة للمهد متراخية في فرض معيار متنسق في تقييم دفع للمسجونين بشأن حرية الممارسة . وكان من عواقب كثير من القرارات أن قلصت بشكل بارز ممارسة المسلمين لشعائهم في السجون . وقد تبين تأثير قرارات المحاكم على شتى الجماعات الدينية في السجون ، وكانت أشد وطأة على النزلاء المسلمين . ويدل استعراض للقضايا الرئيسية المتعلقة بالطعام واللباس والصلاة على الاختلافات النوعية في المعاملة .

الطعام

كانت الاستجابات القضائية لحالات حرمان المسجونين المتعلقة بالطعام غير متسوقة . وقد تعلق العديد من الدعاوى بإنكار الحق في الحصول على طعام خال من لحم الخنزير^(٥٨) ، والتقصير في تلبية احتياجات شهر الصوم في رمضان^(٥٩) . والإسلام ، مثله في ذلك مثل اليهودية الأصولية ، يحرم تناول لحم الخنزير أو مشتقاته . ووفقا لقوى لأحد رجال الدين الإسلامي ، فحتى « لو كانت حياتنا تعتمد على لحم الخنزير .. فإننا لامتطيع أكله »^(٦٠) . بيد أن لحم الخنزير ، نظرا إلى انخفاض تكلفته هو ومشتقاته ، يقدم مرارا في مرافق التغذية في السجون ، ويصل ذلك في بعض الأحيان إلى درجة أن النزلاء الممتنعين عن أكله لا يستطيعون الحصول على تغذية وافية . وبالإضافة إلى ذلك ، فنادرا ما تسمح لوائح السجون بتقديم الأكل في الزنزانة ، وهو ما يحول دون قيام أولئك الذين لا يأكلون لحم الخنزير بالامتثال للقيود الدينية للتغذية بصورة مستقلة .

وقد أسفرت المطالبات المتتالفة التي قدمها للنزلاء المسلمون واليهود عن أحكام قضائية مختلفة^(٦١) . ففي دعوى « معبد البرير الطمسي المتحد ضد سميث » ، ادعى النزير المسلم سمولود . أول بأنه على الرغم من تزويد النزلاء اليهود بطعام بديل يتسق مع معتقداتهم الدينية ، فإن مسؤولي السجن رفضوا تزويدهم بطعام مناسب . وأعلنت المحكمة الاستئنافية الدعوى إلى محكمة أكل درجة للقيام بتحقيقات إضافية بشأن مطالبات النزير المسلم . وأبقت الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف في دورتها لعام ١٩٧٥ ادعاء تأثير كاهانا زعيم « عصابة الدفاع اليهودية » بأن الحرمان من الغذاء الشرعي وفقا للعقيدة اليهودية في السجن يعتبر انتهاكا « للتمثيل الأول » . وفي دعوى « كاهانا ضد كارامون » ، أشارت المحكمة الاستئنافية إلى أن « للمحاكم اعترفت على نحو سليم بأنه يجب على سلطات السجن أن تلبى حقوق المسجونين في الحصول على أطعمة تتسق مع شوكهم الدينية »^(٦٢) ، وارتأت أن إنكار الغذاء الشرعي وفقا للعقيدة اليهودية على

نزول يهودى لا يبرره مقصد حكومى هام . وفى السنة التالية ، وفى دعوى « جهاد ضد كارلسون » ، عادت نفس المحكمة للاتحاد للنظر فى الوقائع الموضوعية لشكوى نزول مسلم بأنه وضع فى حبس انفرادى لرفضه خلق لحميته ، وبعد ذلك أُلْعِمَ بشطائر من لحم الخنزير وبالبرققال لاغير . ولما كان الاسلام يحرم تناول لحم الخنزير ، فقد انتهى الأمر بجهاد إلى أن يأكل البرققال فقط . واستشهدت المحكمة فى قرارها بالسابقة المقررة فى دعوى « نوكلير ضد براسى » بأنه « ليس من حق السجناء الحصول على برنامج غذائى خاص . وبالطبع يتعين عدم إجبارهم على لكل منتجات لحم الخنزير »^(١٦) . بيد أن المحكمة لم تكن مستعدة لأن تمنح ، على أساس الحقائق المتوافرة لديها ، عدم دستورية إنكار مسئولى السجن للطعام الإسلامى .

وفى دعوى أخرى ، « بارنيز ضد فيرجين ايلانز »^(١٧) ، أمرت المحكمة المحلية الاتحادية سلطات السجن بتزويد الراسفاريين والمسيحيين المسلمين بأغذية تتفق مع قيود دينهم الغذائية . واعتمدت المحكمة فى هذا القرار على دعوى « بارنيت ضد روبرجز » ، والتي أُلْحِثَ فيها المحكمة الدورية لمقاطعة كولومبيا ، فى معرض إعادتها للدعوى إلى المحكمة المحلية ، إلى أن « القدر المتواضع من التوفير الرسمى للانتزيمات الدينية ... (كان) مطلوباً دستورياً .. »^(١٨) . واستحدثت سلطات السجن على بذل جهد معقول لتلبية الاحتياجات الغذائية المقررة دينياً ، وإن كانت المحكمة لم تأمرها بذلك على عكس ماتم فى دعوى « كامانا ضد كارلسون » .

وأقام أعضاء « أمة الإسلام » شعائر شهر صيام رمضان فى غضون شهر ديسمبر . وللصوم هو امتناع عن تناول الغذاء فى الفترة من قبيل شروق الشمس حتى غروبها . ونادراً ما تعد ترتيبات خاصة من أجل أداء فريضة الصيام فى المسجون . وقد رفضت سلطات السجن الاستجابة للطلبات المتعلقة بأوقات خاصة للتغذية وبالأغذية المطقوسية على أساس التكاليف والامكثات والأمن^(١٩) .

بيد أن الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف كانت أكثر استجابة فى دعوى « بارنيت ضد روبرجز » لمطالبات النزلاء المسلمين ، إذ أشارت المحكمة إلى أن طلب النزلاء للحصول على وجبة واحدة يومياً خالية من لحم الخنزير « يمثل مجرد الحد الأدنى المطلوب من سلطات السجن .. أن تقطعه من الناحية الدستورية ، ليس للمسلمين فقط ، وإنما فى حقيقة الأمر لأية مجموعة من النزلاء لديهم قيود دينية على الطعام »^(٢٠) . وأرثأت محكمة محلية لاتحادية ، فى قرار غير عادى ، أنه لا يوجد ما يبرر التفسير فى الإعلان عن الأغذية للمعدة مع لحم الخنزير فى مطاعم السجن ، وأمرت بتبني هذا الإجراء فوراً بالنسبة للنزلاء المسلمين^(٢١) .

اللباس

يوجد في جميع السجون تقريبا لوائح بخصوص مظهر النزلاء وهندامهم . وتشمل مبررات مثل تلك اللوائح الاعتبارات الصحية وأن اللحية والشعر والملابس يمكن أن تخفي المحظورات والهوية . ومن ناحية أخرى ، ادعى النزلاء المسلمون في دعوى قضائية شتى أن إنفاذ لوائح السجن التي تحظر شعر اللحية وطواقى وأردية الصلاة يتداخل مع حقوقهم في حرية الممارسة . وقد شهدوا ، على سبيل المثال ، بأن دينهم يقتضيهم « إطلاق لحاهم »^(٦٩) .

والمح حكم الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف في دعوى « بيرجن ضد هندرسون » التي ادعى فيها النزلاء المسلمون أن سلطات السجن تتدخل في حريتهم في ممارسة شعائر دينهم بلجبارهم على حلق لحاهم ، بأن المظهر الشخصي للمسجون من الشئون المشروعة للدولة^(٧٠) . ونكرت المحكمة « قد يكون من الجائز جدا أن مصلحة الدولة في توفير الظروف الصحية للملاكمة للنزلاء والتعرف على هويتهم ترجح اهتمام السجن بإطلاق لحيته حسبما يقتضيه دينه^(٧١) » ، غير أن البيئة المعروضة على المحكمة لم تزودها بأساس واف تقيم عليه حكمها . وفي هذه الدعوى ، كان مسئولو السجن قد حظروا أيضا ارتداء طواقى الصلاة وفقا للوائح التي تحظر التيمات ، وأداء الصلاة خمس مرات يوميا لتعارض ذلك مع الجدول الزمني للسجن . وبدلا من أن يفصل القاضي في الدعوى على أساس البيئة المعروضة على المحكمة ، فإنه أعادها إلى المحكمة المحلية للنظر في الوقائع المتعلقة بتبرير الدولة للوائح السجن للمطعون فيها ، علاوة على صدق المعتقد الديني الذي يقتضى إطلاق شعر اللحية وارتداء طواقى صلاة وأداء صلوات متكررة على مدى اليوم . بيد أن قاضي الاستئناف أورد ، في معرض إعلانه للدعوى إلى محكمة أقل درجة ، تمييزا واضحا بين الحق في إطلاق لحية لأسباب تتعلق بالمظهر الشخصي ولأسباب دينية ، وبين أن الأسباب الأخيرة مصانة دستوريا .

وقد ساعدت دعوى « بيرجن ضد هندرسون » على ضمان حق المسجون في أن يحتفظ بلحيته إذا ما كان ذلك لأسباب دينية . وقد استشهد بذلك كمسابقة في العديد من الدعاوى اللاحقة التي تشمل مسلمين وغير مسلمين على السواء^(٧٢) . وفي دعوى « مونرو ضد بومبارد »^(٧٣) ، ارتأت المحكمة المحلية أن للمسلمين المسلمين ، استنادا إلى تحقيق أجرى في المصالح المتعارضة حسبما اقترح في دعوى بيرجن ، حقا دستوريا في إطلاق اللحية كوجه من أوجه الحرية الدينية ، وأنه لم يبين وجود أية مصلحة حكومية تكفي لمحض ذلك^(٧٤) . إن الاشتراطات المؤسسية المتعلقة بالأمن وبالتعرف على هوية المسجون يمكن تلبيتها بسبل أقل تقييدا من المحظر الشامل على اللحية .

ولرأت الدائرة الخامسة لمحكمة الاستئناف في دعوى « شايبرز ضد بارنوكس » أن المحكمة المحلية أخطأت في رفض طعن مسجون مسلم في لائحة « عدم إطلاق اللحية »

فى سجن ولاية فلوريدا بدون إجراء تحقيق قضائى فى المعتقدات الدينية المدعى ومبررات الولاية للوائح مسجونها .

وارتأت المحكمة العليا لنينبورج فى دعوى « بيول للمدعى قبل إسلامه روكى ضد كروجر »^(٧٥) ، وبدون تمحيص لمصافاة لوائح السجن فى شأن الحلاقة ، أن الشواهد على تطبيق القواعد المثارة بشكل تمييزى تمنح الامتراط القضائى بأن يحلق النزيل المسلم لحيته . ففى هذه الدعوى ، وضع النزيل المسلم روكى فى الحبس الانفرادى بسبب رفضه حلق لحيته لأعياب دينية . واعترف الضابط المشرف على السجن فى شهادته بأنه لم يكن ليطالب من يهودى أصولى أن يحلق لحيته ، وأنه فى حين أن للنزيل اليهودى كان يعزل فى مثل هذه الحالة عن المسجونين الآخرين فإنه لم يكن ليوضع فى الحبس الانفرادى . ولما كانت اللوائح تطبق ، على نحو لايمكن إنكاره ، بطريقة تمييزية ، فقد طلبت المحكمة لإخراج النزيل المسلم من الحبس الانفرادى .

وفى دعوى « جهاد ضد كارلسون »^(٧٦) ادعى المقاضى جهاد أن معتقده الدينية تقتضيه أن يطلق لحيته ، وأن اشتراطات الحلاقة الخاصة بالسجن تنتهك حقه فى ممارسة شعائره دينية بحرية . وارأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة فى هذه الدعوى أن من صلاحية سلطات السجن بلا مراء أن تطالب نزلاء السجن بمليس وهندام لانقيص ،^(٧٧) . بيد أن المحكمة رفضت اعتبار اهتمام السجن بمطالبة النزلاء بالحلاقة اهتماما قهريا وأمرت بإجراء تحقيق استدلالى لفحص التعارض بين المصالح المؤسسية ومصالح النزيل^(٧٨) .

وتكشف دراسة محاضر المحكمة أن للنزلاء المسلمين أسهموا بشكل جوهري فى الدفاع عن حق للمسجون فى إطلاق لحيته لأسباب تتعلق بالمعتقد الدنيى رغما عن ادعاءات الدولة بشأن المصالح المتعلقة بالأمن وهوية المسجون وتوفير الظروف الصحية . بيد أن المحاكم كتبت أكثر تنمنا فى إقرار مطالبات المسجونين المسلمين منها بمطالبات أتباع الديانات الأخرى . ففى حين تم حماية حق الهنود الأمريكيين فى إطالة شعر رموسهم ضد لوائح السجن بشأن توفير الظروف الصحية^(٧٩) وحماية حق الأفراد الذين يولون أهمية دينية خاصة لطول شعرهم^(٨٠) ، فلن حق المسلمين فى رفض حلق لحاهم وفقا للتعاليم الدينية لم يحظ بالتأييد بسهولة مماثلة . فكثيرا ماكانت للمحاكم ، فى الدعاوى التى تشمل نزلاء مسلمين ، تسلم بأن من الممكن الدفاع عن سياسات السجن ، وتطالب بإجراء فحوص أخرى بشأن صدق معتقدات النزلاء المسلمين وشرعية لوائح السجن للمطمعون فيها على حد سواء .

الصلاة

المسلمون مطالبون بحكم دينهم بأداء الصلاة فى خمسة أوقات محددة من اليوم .

ويكون ذلك مصحوباً بوضوء وركوع وسجود محددة الكيفية ، « ويؤخذ أثناء أى من هذه الأساق لاتكتمل الصلاة »^(٨١) . وأحياناً تتدخل الجدول الزمنية للمسجون مع مواقيت الصلاة الإسلامية . وفي دعوى « بيثيا ضد دليجيت »^(٨٢) ، التي دفع فيها سجين مسلم بأنه حرم من الحق في الصلاة خمس مرات يومياً ، ارتأت المحكمة أنه لم يحدث تعد على الحرية الدينية بفعل الجدول الزمني للمسجون حيث أنه يسمح بغصة وفيرة للصلاة ، وإن يكن في غير الأوقات المحددة إسلامياً .

وفي أعقاب شغب حدث في ٢٧ يوليو ١٩٧٣ في مرفق ملك اليستر التابع لإصلاحية ولاية أوكلاهوما ، فرض مسئولو السجن حظراً تاماً على التعبيد الجماعي . وفي دعوى « باتل ضد أندرسون » ، رفع مسجون محتجز في ملك اليستر قضية بالنيابة عن زملاء له ، من بينهم مسلمون ، وادعى بأن حظر الطقوس الدينية الجماعية ينتهك حقوقهم المقررة في « التعديل الأول » وليس له ما يبرره من شواغل أمنية مشروعة . وقضت المحكمة المحلية الاتحادية بأن الحظر « يبدو أنه كان له تأثير أكبر على المسلمين لأن الطقوس (الجماعية) تنبج الفرصة الوحيدة لهم للهداية الدينية . والبروتستانت والكاثوليك الموجودون في الإصلاحية لديهم على الأقل الخدمات التي يتمتعها كاهن منى يمكن ترتيب استشارات فردية معه وإن تكن موجزة أو غير مرضية »^(٨٣) . وفي الواقع ، أُلحقت المحكمة إلى أن حظر التجمع من أجل العبادة المصحوب بالتقصير في توفير واعظ مسلم يلقي بعبء ، أنقل على كاهل المسلمين وقد يكون تمييزياً في صميمه .

وفي دعوى عرضت مؤخراً على المحكمة العليا للولايات المتحدة طعن فيها النزلاء المسلمون في سياسات سجن نيو جيرسي التي تمنعهم من حضور صلاة الجمعة ، ارتأت المحكمة ، إلى حد ما ، في الحثييات التي كتبها القاضي روكويت باسم أغلبية أعضائها ، أن « مسئولى السجن تصرفوا بطريقة معقولة بمنع النزلاء المسلمين من حضور الشعائر الدينية الأسبوعية ليوم الجمعة ، وأن لوائح السجن في هذا الشأن لا تنتهك حكم حرية ممارسة الشعائر الدينية في التعديل الأول^(٨٤) » . ووجدت المحكمة أن مما يعزز حصافة السياسات المطعون فيها أنه على الرغم من منع بعض المسلمين من حضور شعائر صلاة يوم الجمعة بسبب الأشغال المكثفة بها ، فإن النزلاء المسلمين غير محرومين من جميع أشكال الممارسات الدينية . إذ أن جميع المسلمين الذين يرغبون في المشاركة في عدد من المناسبات الدينية الإسلامية ، بين الحين والآخر ، يمكنهم ذلك^(٨٥) .

وعلى الرغم من أن لشعائر صلاة الجمعة أهميتها الكبرى في العقيدة الإسلامية ، وهو ما سلمت به المحكمة ، فقد تقرر رغماً عن ذلك أن « الاشتراطات البالغة الصرامة بشأن الوقت الذي تؤدى فيه (شعائر صلاة الجمعة) قد تجعل من الصومية بمكان على مسئولى السجن أن يكتفوا لكل سجين مسلم إمكانية حضور هذه الشعيرة »^(٨٦) . وحيث

إن هناك سبلا أخرى متاحة للعبادة الدينية ، فإن المحكمة ارتأت أن الدستور لا يقتضى من مسئولى السجن أن « يضعوا بالمقاصد العقابية المشروعة »^(٨٧) لتلبية الممارسات الدينية الإسلامية غير الموافقة لمقتضى الأحوال . وعلاوة على ذلك ، ارتأت المحكمة أنه لا حاجة لمسئولى السجن إلى للتدخل على أن السياسات المطعون فيها حتمية من أجل الاضطلاع بمصلحة هامة مثل الأمن أو الانضباط أو الإصلاح ، وأنها لا تقيد من الحقوق الدستورية للمسجونين بأكثر مما هو ضرورى لاتجاز اهداف السجن . وحتى فيما يخص المعقود الواردة فى التعديل الأول ، فإن المحكمة إن تحل تقديرها للأمور محل تقدير مسئولى السجن^(٨٨) . وعمدت المحكمة أسلما إلى تقليص مسئوليتها عن حماية الحق « المفضل » فى الحرية الدينية الذى يضمه التعديل الأول احتراماً لتقدير سلطات السجن فى تنفيذ واجباتها .

ومن الجدير بالملاحظة أن القاضى برينان استشهد ، فى معرض الإعراب عن لاختلافه فى للرأى فى هذه الدعوى ، بموجز أقوال الإمام جميل عبدالله الأمين وآخرين بوصفهم « أصدقاء المحكمة » ليوضح أن حضور شعائر صلاة الجمعة الإسلامية الزامى^(٨٩) . ودفع برينان بأن شعائر الجمعة « لا يمكن اعتبارها شعيرة من ممارسات دينية عديدة يمكن الاستعاضة بـبعضها عن البعض أسلما »^(٩٠) . وأن فرصة المشاركة فى أنشطة دينية أخرى فى السجن لا تعرض عن غياب المسلمين القصرى عن الشعيرة الرئيسية للإسلام . وقارن برينان بين حالة المسلمين الذين لا يسمح لهم بحضور شعائر الجمعة بحالة مسجون كاثوليكى يحرم من حق حضور القداس يوم الأحد ؛ « إن يعتبر سوى القليل من الناس (الحالة الأخيرة من) الحرمان إلا أنه حرمان مطلق ، حتى ولو منح المسجون فرصاً أخرى للصلاة ولمناقشة العقيدة الكاثوليكية مع آخرين ، وحتى تجنب أكل اللحم يوم الجمعة إذا كان ذلك يعتبر مفضلاً لديه »^(٩١) . إن كون أنواع أخرى من التعمد الدينى متاحة فى السجن لايجيز الحرمان من فرصة المشاركة فى الطقس الدينى الرئيسى لعقيدة المرء ، وهو الوقت الذى يقوم فيه أتباع العقيدة « بتأكيد هويتهم كجماعة ارتبطت بمهد مع الرب »^(٩٢) .

قضايا دينية أخرى

فى دعوى « عبدالله ضد كينيون »^(٩٣) ، طعن التزيلان عبدالله وأكبر فى لائحة سجن أوهايو التى تقصر استخدام المسجونين لأردية صلاة المسلمين الحنفيين البيضاء على مصلى السجن فقط . وأصر التزيلان للمسلمان على أنه ينبغي للمسلمين الحنفيين ، بموجب الشريعة الإسلامية ، أن يرتدوا أردية الصلاة البيضاء فى جميع الأوقات ، إن أمكن ، وأنه يجب عليهم ارتدائها أثناء أداء الصلاة خمس مرات يومياً^(٩٤) . وحتى نوفمبر ١٩٧٧ كان يسمح لنزلاء مرفق أوهايو الجنوبية الإصلاحى للتابعين للعقيدة

الإسلامية الحنفية بالاحتفاظ بأردية الصلاة في زنازينهم . إلا أن توجيهات جديدة قصرت استخدام أردية الصلاة البيضاء على المصلي . وقد فرضت سلطات السجن هذا القيد نتيجة لحادث قام فيه أحد حراس السجن بأخذ أحد الأردية البيضاء من زنازنة مسجون واستخدمه في إغافة مسجون آخر بتقليد أعضاء جماعة الكوكلوكس كلان . ومن ثم فإن التقييد برر باعتباره ، آلية سيطرة ، لمنع وقوع أحداث مماثلة في المستقبل^(٩٥) . وبالإضافة إلى ذلك فإن مسئولى السجن وصفوا الأردية بأنها خطيرة من الناحية الأمنية ، حيث إنها غير محكمة الأطراف ويمكن استخدامها في إخفاء الأسلحة والمحظورات والأغذية أو للتعبه بالتهاب المذنبة للمساعدة على الهرب^(٩٦) .

وارتأت الدائرة السادسة لمحكمة الاستئناف في هذه الدعوى أن العبء المفروض على حق النزلاء المسلمين في حرية ممارسة الشعائر الدينية طفيف لأن المساهمة الجديدة للسجن نادرا ما تعد ، ولا تمنع ، استخدام أردية الصلاة البيضاء للمسلمين المعتنقين . ويبدو أن كون الحظر على أردية الصلاة البيضاء خارج المصلي قد تعدى على الحق في أداء للصوات بالطريقة المقررة خارج المصلي لم يؤثر على قرار المحكمة . وعلاوة على ذلك قبلت المحكمة بدون تساؤل تأكيد مسئولى السجن بأن أهدافهم من إصدار اللائحة التقييدية مشروعة وتتمتع بتقليص حقوق للنزلاء المسلمين المقررة بموجب التعديل الأول .

وفي دعوى مديون ضد فرانزين^(٩٧) ، رفض نزيل مسلم ذكر محتجز في مركز بوتنيك الاصلاحى فى إلتوى الإذعان لأمر من حارسة أمن أنثى بالخضوع لتفتيش ذاتى محدود^(٩٨) ، على أساس أن الدين الإسلامى يحظر مثل هذا التمسك البدنى مع أية امرأة بخلاف زوجته أو أمه^(٩٩) . وارتنأت الدائرة السابعة لمحكمة الاستئناف أنه رغم أن قيام حارسة أمن أنثى بتفتيش ذاتى محدود قد يتعارض مع المعتقدات الإسلامية ، فإنه لا ينتهك على نحو محظور الحق المقرر لنزيل مسلم ذكر بموجب التعديل الأول في حرية ممارسة الدين ، حيث إن له ما يبرره من مصالح الدولة الهامة في توفير قدر واف من أمن السجن ، وفرصة متساوية للنساء بالعمل كحارسات مسجون^(١٠٠) . وقد استشهدت المحكمة بتكافؤ فرص استخدام النساء كالتزام قانونى للدولة^(١٠١) . وكما توفر هذه الفرص في مسجون الدولة ، يجب أن يكون بمقتور الحارسات الإثبات أداء جميع المهام المتصلة بوظائفهن ، بما فى ذلك التفتيش الذاتى المحدود . وتبين للمحكمة أن تكافؤ فرص الاستخدام ترجح مصلحة النزيل المسلم فى حرية ممارسة شعائر الدين .

وكما رأينا ، فإن الظروف التى تعرضها حالة الاحتجاز داخل السجن كثيرا ما أدت بالمحاكم إلى التصديق على تقليص حقوق للنزلاء المسلمين فى حرية ممارسة شعائر دينهم ، وقد كان النهج القضائى العام هو مراعاة سلطة وخبرة المسؤولين عن إدارة السجن . وهو ما كان يسفر فى كثير من الأحيان عن تقبل الاحتجاجات المؤسسية

المذكورة على علاتها ، وذلك على حساب الحرية الدينية للسجناء المسلمين . وقد نفتت محكمة من درجة أقل ، في قوى غير عادية ، بأن الأنواع التطويلية اللازمة لتحديد نطاق الحرية الدينية

لاتتغير لمجرد أن سياق الانفاذ هو السجن . إن تأييد تطويل حقوق مؤثرة بمقتضى التعديل الأول نتيجة مراعاة السلطة التقديرية لإدارة السجن .. لايفي بواجب المحكمة الاتحادية . ولايفي ذلك أن الظروف الخاصة بالسجن غير نلت أصوية للموضوع^(١٠٦) .

وتنقل محاضر المحاكم التي قمنا بدراستها هنا على أن مطالبات النزلاء للمسلمين بشأن الحرية الدينية ، والتي تطعن في لوائح السجن التي تتعارض مع حرية ممارسة العقيدة الإسلامية ، لم تقبل إلا في ظل ظروف معينة فحسب . فأولا ، كان النزلاء المسلمون أكثر نجاحا في الدفع بمطالباتهم عندما يكونون قد أخضعوا بجلالة لمعاملة تمييزية . بيد أنه حتى في تلك الحالات ، أدى تردد المحاكم في إحلال تقديرها للأمر محل تقدير مسئولى السجن إلى إحضار مطالبات النزلاء بالحماية المتساوية في كثير من الأحيان . وثانيا ، فإن المصالح الأساسية للدولة في تأييد مطالبات منافسة مثل مطالبات المرأة بتساوى الفرص في الاستخدام ، أو حاجة إدارات السجن إلى تنظيم الكفاءة في إدارة المرافق الإصلاحية كثيرا ماكانت تسمى إلى مطالبات الممسجونين بحماية التعديل الأول . وثالثا ، لأمن السجون أهمية كبرى واستخدم في بعض الأوقات لتبرير تقليص حقوق النزلاء المسلمين في ممارسة عقيدتهم عندما يكون من المتصور أن ذلك يمثل تهديدا أمنيا .

وأخيرا ، وفي دعوى أولونى ضد شلباز ، دفع القاضى برينان ، في معرض اختلافه في الرأي ، تأييدا لمطالبات المسلمين من أجل الاستجابة لاقامة شعائر صلاة الجمعة في السجن ، بتوجيه الانتباه إلى التماثل بين المعتقدات الإسلامية والكتولويكية بخصوص الطابع الإلزامى لشعائر يوم الراحة والعبادة الأسبوعي « السبت » . ويقصد برينان من ضرب هذا التماثل الثقافي توضيح أهمية صلاة الجمعة ، وفي غضون ذلك يطابق الإسلام مع التقاليد الدينية اليهودية - المسيحية . ورغم أن هذه الحثيات لم تكن مقنعة بما يكفي لاكتساب تأييد أغلبية المحكمة ، إلا أنها هامة من حيث إنها تنسب للإسلام مساحة من الألفة وتحاول أن تستنبط من البيئة الأمريكية حاجة ملحة إلى التوافق الدينى .

إن القيم المرتبطة بحكم حرية الممارسة في التعديل الأول موجودة في مجتمع السجن بنص القدر الموجود منها في المجتمع بصورة عامة ، أى أن حماية المعتقدات غير الذائعة ، وحماية من يعتقدونها ، من الاضطهاد على أيدي الأغلبية تعتبر حقا « مفضلا » . إن الحرية الدينية مبدأ أساسى في الدستور . والانزعاج لمسئولى السجن ، وللذين لا يكونون على الدول أشخاصا ذوى نزاهة في حلهم لمشاكل السجن ، يعوق حريات أتباع المعتقد غير التقليدية على وجه الخصوص في ممارسة معتقداتهم ، وسرعان مايردئ ذلك إلى التمسب الدينى .

ولقد كانت المحاكم متعلّقة إلى حد كبير مع أحوال الجماعات الدينية الصغيرة وعاملتها باهتمام أكبر من الجماعات الدينية الرئيسية . وفي دعوى حرية الممارسة الشهيرة التي اشتملت على أفراد من مذاهب الأميث وشهود يهوه ، توصلت المحاكم في معظم الدعاوى إلى نتائج لصالح الأفراد وليس الدولة . ففي دعوى ويسكونسن ضد بوير^(١٠٣) ، على سبيل المثال ، ارتأت المحكمة العليا أن تأثير تسهيل الممارسات الدينية الأُميشية على الأهداف العلمانية تأثير ضئيل^(١٠٤) . وبالمثل ، قررت المحكمة في دعوى توماس ضد مجلس للمراجعة التابع لشعبة الأمن الوطني في إنديانا^(١٠٥) أن الخطر الذي يمثله شهود يهوه على النهوض بمصلحة الولاية من الهدف العلماني المتعلق بخفض البطالة ليس كبيراً بما يكفي للحيلولة دون التيسير .

بيد أن معاملة المحاكم للإسلام لم تكن متطابقة وتوفر القليل مما يمكن الاسترشاد به لكي نحدد بقر من اليقين الكافية التي سينجح بها الإسلام والمسلمون في تأكيد الحقوق المدنية للمسلمين . وفي سياق السجون أذعنت المحاكم ، في أكثر الأحوال ، للسلطة التقديرية لإدارات السجون في تقرير متى تكون مصلحة للدولة ملزمة بما يكفي للحيلولة دون تسهيل الممارسات الإسلامية . وقد أفضى ذلك إلى تطبيق العدالة بشكل غير منتظم ، وتبعا لكل حالة على حدة فيما يتعلق بالحرية الدينية داخل أسوار السجون .

ولا تزال الحلول الممكنة للمنازعات المنتظرة بين الدولة والأفراد المسلمين غير مؤكدة . فقد نشأ المنازعات في عدد من المجالات : على سبيل المثال ، إقامة شعائر يوم الراحة والعبادة الأسبوعي ، السبت ، والعطلات الدينية ، وحضور شعائر الصلاة تتعارض مع متطلبات أماكن العمل والمدارس والجنسية والمستشفيات والسجون^(١٠٦) . والتقيد الغذائي الإسلامية واختيارات الملابس المستحبة دينياً ، مثل ارتداء الحجاب وطواقي الصلاة ، تحتاج هي الأخرى إلى درجة ما من التسامح والتوافق الدينيين . ومع شيوع استخدام المفهوم البالغ الضيق لماهية ما يشكل التقاليد اليهودية - المسيحية ، فربما يكون المسلمون في الولايات المتحدة حالياً في حاجة إلى حماية دستورية بكثير من ذي قبل . إن مقرة المحاكم على مد هذه الحماية إلى المسلمين قد أوضحتها المواقف التي أرسنها الأقليات الدينية الأخرى . بيد أن استعداد المحاكم لمعاملة المسلمين على قدم المساواة لا يزال غير واضح .

الهوامش

Arther A. Cohen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition* (New York: Harper & Row, 1970), P. ix

ويكتب كوهين قسلاً ، نستطيع تعلم الكثير من تاريخ العلاقات اليهودية - المسيحية ، إلا أن الشيء الذي لا يمكن أن نستنبطه منها هو خطاب الجماعة والتملة والنظام ، (الجزء الثاني عشر) . انظر أيضاً :

Martin E. Marty, "A Judeo Christian Looks at the Judeo Christian Tradition," *The Christian Century*, October 8, 1986, P. 838.

٢ - رغم أن الرئيس ريجان كثيرا ما تكلم عن التقاليد اليهودية - المسيحية ، فإن مرجعيته كانت مبنيّة بلا مراد . انظر الفصل ٥ (خلاصة الصفحات ٧٤ - ٧٧) من : Paul D. Erikson, *Reagan* : *The Making of an American Myth* (New York : New York University Press, 1985).

٣ - حذر الرئيس ريجان في خطابه عام ١٩٨٣ أمام الرابطة الوطنية للتجاريين في أورلاندو بفلوريدا من روح « العلمانية المعاصرة » المتجاوزة لحدودها ومخططات الليبراليين وه « أصعب للظلمة الاتمليكية العلمانيين » الذين « يطعنون أنهم يعملون على تحريرنا من خرافات الماضي » ، فبقائه تدمير « القيم المجرية والتي اخبرت على مر الزمن التي تقوم عليها حضارتنا » ، ص ٧٧ من : Erikson, *Reagan* : *Speaks* .

٤ - Yvonne Y. Haddad, "A Century of Islam in America" (*The Muslim World Today*, ٤ Occasional Paper No. 4) (Washington D.C. : Islamic Affairs, 1986), P.9

٥ - Erikson, *Reagan* , Martin E. Marty, "A Judeo-Christian", n.1, P. 859 .
ويكتب اريكسون عن اللغة التي يستخدمها ريجان فيقول : إنها تبدو مقسودة تقريبا لكي تصيب غير المسيحيين بالضيق . فقد قال في ١٩٨٣ : إن أمتنا الوحيد بالنسبة للد بلوح في أوجه أطفالنا . ونعرف أن المسيح قال : ' دعوا الأولاد يأتون إليّ ولاتمنعهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات ' .
(Erikson, *Reagan Speaks*, p.76).

٦ - انظر Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (1978), P. 830 ، وانظر أيضا ما ذكرته المحكمة في دعوى : *Thomas v. Review Board of Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981) : إن هذه المسألة (مع يتكون الدين ؟) لاتحل بالرجوع إلى تصور قضائي لتلك العقيدة أو الممارسة موضوع السؤال ، ولاتحتاج العقائد الدينية أن تكون مقبولة أو منطقية أو متسقة أو مفهومة من الآخرين كيما تستحق حماية التعديل الأول .
٧ - التعديل الأول ، دستور الولايات المتحدة : لا يضمن للكونجرس أي قانون في شأن الاعتراف بدين ما أو حظر حرية ممارسته .

٨ - *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878) (حظر تعدد الزوجات المعمول به لدى طائفة المورمون) : *Church of Jesus Christ of Latter Day Saints v. United States*, 136 U.S.1 (1890) ; *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890) : إن مصطلح ' الدين ' يتطوّر على إشارات إلى رؤية المرء لمعانيه بخالفه ، وإلى الالتزامات التي قد تفرضها عليه بتجيب كبرنته وصفاته وإطاعة مشيئته ، ، *Reynolds* , p. 342

٩ - على سبيل المثال : *United States v. Lee*, 102 S.Ct. 1051 (1982) ; *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 206 (1972)

١٠ - على سبيل المثال : *Cox v. New Hampshire*, 310 U.S. 296 (1940) ; *Prince v. Massachusetts*, 321 U.S. 158 (1944) ; *Thomas v. Review Board of Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981).

Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963) . ١١

١٢ - على سبيل المثال : *People v. Woody* 394 P.2d. 813 (Sup. Ct. of Ca. 1964) .

١٣ - *Robinson v. Fott*, 527 F. Supp. 1111 (E.D. La. 1981) .

١٤ - *International Society For Krishna Consciousness, Inc. v. Barber*, 650 F. 2d 430 (2d Cir. 1981)

١٥ - *Africa v. Commonwealth of Pennsylvania*, 662 F.2d 1025 (3rd. Cir. 1981), cert. denied 456 U.S. 908 (1982). وفي هذه الدعوى ، رفضت محكمة الاستئناف الإدعاء بأن موف MOVE تعتبر تنظيمًا دينيًا لأنها ، ليست منظرية من التلمية الويكالية لذلك التنظيمات ، التقليدية ، المعترف بها كتعليمات دينية بموجب التعديل الأول ، *Africa*, p. 1036 . وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج بعد أن تبين للمحكمة أن موف MOVE ، لا تقيم أى طقوس منتظمة ولاحتفال بأية عطلات دينية تخصها ، وليس لديها أى شيء مما يمكن اعتباره كتابًا مقدسًا .

١٦ - انظر "The Misguided Search for the Constitutional Definition of "Religion" ، ويستشهد المؤلف بسبع دعاوى واثنين عشرة مقالة (1983) *Georgetown law journal*, 71 (1983) "Soul Rebels: The Rastafarians : انظر أيضا الحاشية ص ١٦١١ من : and the Free Exercise Clause," *Georgetown Law Journal*, 72 (1984).

١٧ - انظر *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333, 345-48 (1890); *United States v. Macintosh*, 283 U.S. 605, 633-34 (1931).

١٨ - Freeman, "The Misguided Search", p. 1525
١٩ - *United States v. Ballard*, 322 U.S. 78, 86-87 (1944)

٢٠ - *Ballard*, 69-70

٢١ - 380 U.S. 163 (1965) at 165-66

٢٢ - انظر الحاشية ص ١٦١٢ من "Soul Rebels" ، وانظر أيضا *Winter v. United States*, 392 S.Ct. 75 التي أرأتني فيها قاضي المحكمة العليا كلارك أن الممثلة المطلقة فى دعاوى المستنكرين ضميريا هي صدق معتقدات المستنكر .

٢٣ - على سبيل المثال : *International Society for Krishna Consciousness, Inc. v. Barber* 650 F. 2d 430 (2d Cir. 1981); *Metnuk v. Yogi*, 592 F.2d 197 (3d Cir. 1979); *Founding Church of Scientology of Wash. v. United States*, 409 F. 2d 1146 (D.C. Cir. 1969).

٢٤ - "إن العقيدة الإسلامية "دين" فى إطار الأحكام الدستورية ومن ضمنها حرية الدين ،" *Falwood v. Clemmer*, 206 F. Supp. 370 (1962) at 373.

٢٥ - William Bennet Turner, "Establishing The Rule of Law in Prisons: A Manual for Prisoners' Rights Litigation," *Black Law Journal*, 1,2 (Summer 1971), P. 106.

٢٦ - انظر على سبيل المثال ، *Walker v. Blackwell*, 411 F. 2d 23 (5th Cir. 1969) (المصالح الدينية للمسلمين المود المعترف بها بموجب التعديل الأول) *Barnett v. Rodgers*, 410 F. 2d 985 (D.C.) (إن اتخاذ قرار بأن معتقدات المسلمين السود لا تشكل دينًا يحتاج إلى تقييم مقارن للدين ، وهو مايتجاوز سلطات المحاكم) *Cooper v. Pate* 382 F. 2d 518 (7 th Cir. 1967) ؛ *Sostre v. Knuckles v. Prasse*, 302 F. Supp. 1036 (E.D. Pa. 1969) ؛ *McGinnis*, 334 F. 2d 905 (2d Cir. 1964), cert. denied 378 U.S. 892 (1964) (تسهيل الممارسات الدينية للمسلمين السود فى داخل المسجون) ؛ *Bryant v. Wilkins*, 265 N.Y.S. 2d. 995 (إن الجماعة الإسلامية المعروفة باسم د المسلمين ، وهم أتباع الطائفة التي يزعما إليها محمد ، تشكل ، دينًا) ؛ *Banks v. Havener*, 234 F. Supp. 27 (1964) ؛ (... إن حركة المسلمين السود بالشكل الذي يتم التلم به هنا وينبع تعتبر دينًا .)

٢٧ - على سبيل المثال ، *Battle v. Anderson*, 376 F. Supp. 402 (1974); *Knuckles v. Prasse*, 302 F. Supp. 1036 (1969), cert. denied, 403 U.S. 936 (1971); *Walker v. Blackwell*, 411 F. 2d 23 (1969).

٢٨ - على سبيل المثال ، *Northern v. Nelson*, 312 F. Supp. 687 (1970); *In the Matter of Brown v. McGinnis*, 225 N.Y.S. 2d. 497 (1962); *Finney v. Hutto*, 57 L. Ed.2d. 522 (1976).

٢٩ - *Cooper v. Pate*; *Battle v. Anderson*; *Northern v. Nelson*; *Brown v. McGinnis*; and *Finney v. Hutto*.
٣٠ - *Pate*; *Battle v. Anderson*; and *Rowland v. Sigler*, 327 F. Supp. 821 (D. Neb.), aff'd. Sub nom. *Rowland v. Jones*, 452 F. 2d 1005 (8th Cir. 1971).

٢٠ - على سبيل المثال : *State ex rel. Tate v. Chabage*, 210 A. 2d 555 (Del. Super. Ct. 1965); and *Fulwood v. Clemmer*.

٣١ - ينص قرار المحكمة في دعوى *Sa Marion v. McGinnis*, 284 N.Y.S. 2d . at 508 (1967) في جزء منه على أن « بترك أمر طعام الزلاّء إلى تقدير الإدارة ، ولكن حوثما يكن الأمر معقولا وعمليا ومتنقيا مع القدرة على التنفيذ ، فإنه ينبغي تلبية المبادئ الأخلاقية الدينية » . انظر أيضا : *Bottle v. Anderson*, 427; *Waddell v. Aldredge*, 480 F. 2d 1078 (1973); *Long v. Parker*, 455 F. 2d 466 (3d Cir. 1972); and *Barnes v. Rodgers*.

٣٢ - أرنلت الدائرة الرابعة لمحكمة استئناف الولايات المتحدة في دعوى *Sewell v. Pegelow* أن « المحافظة على الانضباط في السجن وظيفة تنفيذية ليس للفرع القضائي في المعتاد أن يتدخل فيها » ، 291 F. 2d at 196 (1961).

٣٣ - *Wright v. Wilkins*, 26 Misc. 2d. 1090, 210 N.Y.S. 2d. 309 (Sup. Ct. 1961).
٣٤ - تكررت الدائرة السابعة لمحكمة الاستئناف أن « التوازن بين حق (المسجون) في حرية الممارسة ومصلحة الدولة في تطبيق أحكام السجن ولواقحه عليه يميل لصالح الدولة » . *Modyn v. Franzen*, 704 F. 2d 954 (1983) at 958.

٣٥ - إن المسجون ، لا يمكن له أن يتوقع نفس التحرر من الجور المرضى على ممارسته لشماره دينه الذي يتمتع به غير المودعين في السجن ، . *Modyn v. Franzen*, 958.

٣٦ - *Brown v. McGinnis*, 497

Fulwood v. Clemmer, 370

٣٨ - *In Re Ferguson*, 361 P.2d 417 (1961) at 421

٣٩ - *In Re Ferguson*, 422

٤٠ - للاطلاع على مناقشة المفهومين - حرية الاعتقاد وحرية التصرف - وللتين يحترهما التعديل الأول ، انظر 296 *Connors v. Connecticut*، وعلى الرغم من أن دعوى كاتوليكي لاتالاج الحرية الدينية في السجن ، فكثيرا ما يمكن يستشهد بها كمصدر موثوق به في الدعوى التي تعالجها ؛ وأساسا لا يفتنع حق المرء في ممارسة معتقداته الدينية إلا للقواعد المتعلقة بحماية المجتمع .

٤١ - يعتبر قرار المحكمة العليا قريب العهد في دعوى *O'Lone v. Shabazz*, 107 S. Ct. 2400 (1987) استثناء جديرا بالملاحظة . وارتأت المحكمة (في الحيفيات التي كتبها رنكوبست) أن المحكمة الاستئنافية أخطأت في إلقاء اللبء على كامل مسؤولي السجن في إثبات عدم وجود طريقة معقولة يمكن بها تلبية الحقوق الدينية للزلاّء بدون خلق مشكل أمنية حقيقية . وفي دعوى *Sewell v. Pegelow* ، ارتأت الدائرة الرابعة لمحكمة استئناف الولايات المتحدة أن « المسجونين يفتنون حقوقا وامتيازات معينة ، إلا أنهم لا يجرّدون كاية من جميع الحقوق المدنية أو من أية حماية قانونية » . *Sewell v. Pegelow*, 196

٤٢ - *Brown v. McGinnis*, 497

٤٣ - (ادعاء مسلم أسود برفض السماح له بالإشراك في جريمة) محمد 437 F.2d 1228 (1971) .
ينكلم ، *Muhammad Speaks* ، وشراء شارات دينية ، وعقد اجتماعات للصلاة) .

٤٤ - 206 F.Supp. 370 (1962) (ادعاء مسلمين سود بحرقهم من الحق المنصوري في الاتصال بمحام بخصوص التحدى على الحريات الدينية ، ومن حق ارتداء شارات دينية رغم أن شارات الأديان الأخرى تقدم إلى الزلاّء على نفقة الدولة ، ومن الحق في إقامة الشمارل الدينية رغم أن بعض الجماعات الدينية الأخرى يسمح لها بإقامة الشمارل على نفقة الدولة) .

٤٥ - للاطلاع على منخب ، الكلمات الاقتتالية ، ، انظر : *Chaplin v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942).

٤٦ - *Fulwood v. Clemmer*, 379

٤٧ - انظر الماشية لـ "Beyond the Ken of the Courts: A Critique of Judicial Refusal to Review the Complaints of Convicts"، *Yale Law Journal*, 72 (January 1963), 540-44.

٤٨ - على سبيل المثال ، حظر اجتماعات الصلاة وغير ذلك من أشكال التمييز في المعاملة .
 ٤٩ - في دعوى *Pierce v. La Vallee*, 203 F.2d. 233 (1961) وفي دعوى *Sewell v. Pegelow* ،
 أرتأت محكمةتان اتحاديتان أن التمييز في المعاملة على أساس الدين محظور بموجب قانون الحقوق المدنية ،
 ولا يمكن تمييزه من باب الحرص على إثارة للسجن بكفاءة فحمب . وفي دعوى *Cooper v. Pate* ،
 أرتأت المحكمة العليا أن ادعاءات المسلمين السود بشأن الاضطهاد والتمييز الدينيين إنما تهمس أسبابا
 لدعوى اتحادية .

Fulwood v. Clemmer, 373 - ٥٠

Saldarion v. McGinnis, 505 - ٥١ وانظر أيضا المادية ٣١ .

Brown v. McGinnis, 498 - ٥٢

Cooper v. Pate, 518 - ٥٣

Walker v. Blackwell, 23 - ٥٤

٥٥ - في دعوى *In Re Ferguson*, 420 دفع التزلاء بأن الاضطهاد الديني يشكل عقابا قلبيا وغير
 عادى ، ويترك حقوقهم المقررة بموجب التعديل الثامن ، ومن ثم يسوغ الإفراج عنهم فوراً .

In Re Ferguson, 422 - ٥٦

Thompson v. Kentucky, 712 F.2d 1078 (1983) at 1081 - ٥٧

٥٨ - على سبيل المثال : *Moorish Science Temple of America, Inc. v. Smith*, 693 F. 2d 987 (1982) *Walker v. Blackwell*; *Elam v. Henderson* ؛ *Battle v. Anderson* ؛
 (التى تذكر النفقات الادارية)
 على أنها الشاغل المسدّد) *Long v. Waddell* ؛ *Aldredge v. Barnett* ؛ *Rodgers v. Knuckles* ؛ *Prasse* ؛
Abernathy v. Cunningham, 393 F. 2d 775 (1968) ، *v. Parker*

٥٩ - على سبيل المثال ، *Cochran v. Sieklaff*, 405 F. Supp. 1126, 1128 (S.D. 111. 1976); *Walker v. Blackwell*; *Barnett v. Rodgers*.

Barnett v. Rodgers, 998 - ٦٠

٦١ - انظر *Moorish Science Temple, Inc. v. Smith*; *Jihaad v. Carlson*, 410 F. Supp. 1132 (1976); *United States v. Kahane*, 396 F. Supp. 687, aff'd sub. nom. *Kahane v. Carlson*, 527 F. 2d 492 (2d Cir., 1975).

٦٢ - *Chapman v. Kliendienst*, 507 F.2d 1246, 1251 (7th مستشهدا بـ *Kahane v. Carlson*, 495 - ٦٢
 Cir. 1974); *Ross v. Blackledge*, 477 F.2d 616 (4th Cir. 1973); *Barnett v. Rodgers*.

٦٣ - *Knuckles v. Prasse*, 302 F.Supp. 1036, 1059 (E.D. Pa. مستشهدا بـ *Jihaad v. Carlson* - ٦٣
 1969), aff'd, 435 F.2d 1255 (3d Cir. 1970) 1 cert. denied, 403 U.S. 936, 91 S. Ct. 2262, 29
 L. Ed. 717 (1971).

٦٤ - 415 F.Supp. 1218 (D.V.I. 1976).

٦٥ - انظر الهولمش ٢٦ و ٣١ و ٥٧ والنصوص المقابلة لها .

٦٦ - انظر : *Cochran v. Sieklaff*; *Elam v. Henderson*, 472 F.2d 582 (5th Cir.), cert. denied, 414 U.S. 868 (1973); *Walker v. Blackwell*; and *Barnett v. Rodgers*.

Barnett v. Rodgers 1001. - ٦٧

Battle v. Anderson, 376 F. Supp. 402 (1974). - ٦٨

Shabazz v. Barnaukas, 598 F. 2d 345 (1979). - ٦٩

Burgin v. Henderson, 536 F. 2d 501 (2d Cir. 1976). - ٧٠

٧١ - *Burgin v. Henderson*, 504 - ٧١ ونحن نعتقد المسلمون السود أنه مما يتعارض مع طبيعة
 خلق الله أن يخلق المرء شعر وجهه فينتجبه بذلك بالنساء ، طامسا طبيعة الرجل ، . M. Sayed Adly, .
 About the Beard of Muslims I (sermon) (1976), cited Comment, "The Religious Rights of
 the Incarcerated", *University of Pennsylvania Law Review*, 125, 812 (April 1977), n.12. p. 814

٧٦ - على سبيل المثال ، فنظر *Wright v. Raines*, 457 F. Supp. 1082 (1977) (قدم التزلاء السيخ طعنًا في لوائح السجن التي تتعارض مع ممارستهم الحرة للدين) .

٧٧ - *Monroe v. Bombard*, 422 F. Supp. 211, S.D.N.Y. (1977).

٧٨ - *Monroe v. Bombard*, p. 211.

٧٩ - 306 N.Y.S. 2d 359 (1969).

٨٠ - انظر الهامش ٦١ .

٨١ - *Jihad v. Carlson*, 1134.

٨٢ - *Jihad v. Carlson*, 1134.

٨٣ - *Teternd v. Giltman*, 385 F. Supp. 153 (5th Cir. 1976).

٨٤ - على سبيل المثال ، (*Brooks v. Wainwright*, 428 F. 2d 652 (5th Cir.1970)) كُشف إليهم

أمر التزليل المدعى بعدم الحلاقة) ؛ (*Brown v. Wainwright*, 419 F. 2d. 1376 (5th Cir. 1970)) (زعم

المسجون أنه : من نسل الرب وأنه فان : وأن الشارب هبة من الرب) . فنظر أيضا Comment, "The Religious Rights of the Incarcerated, *University of Pennsylvania Law Review*, 125: 812 (April 1977).

٨٥ - *Burgin v. Henderson*, 501

٨٦ - 329 F. Supp. 796 (N.D. Ga. 1970).

٨٧ - *Battle v. Anderson*, 419

٨٨ - *O'Lone v. Shabazz*, 107 S.Ct. 2400 (1987).

٨٩ - *O'Lone v. Shabazz*, 2401-402.

٩٠ - *O'Lone v. Shabazz*, 2406.

٩١ - *O'Lone v. Shabazz*, 2406.

٩٢ - *O'Lone v. Shabazz*, 2400.

٩٣ - المرجع السابق ص ٢٤١٠

٩٤ - المرجع السابق

٩٥ - المرجع السابق

٩٦ - المرجع السابق ، مستشهدا بموجز أقوال للإمام جميل عبدالله الأمين وآخرين كالمصنفاء

المحكمة ، ص ٣٧ .

٩٧ - 769 F. 2d 345 (1985).

٩٨ - المرجع السابق ص ٣٤٧

٩٩ - المرجع السابق

١٠٠ - 769 F.2d at 346,347,349.

١٠١ - 704 F.2d 954 (1983).

١٠٢ - يستلزم التفتيش الذاتي المحدود المعول على تلمسا على طول معظم الجسد فيما عدا منطقة

الأعضاء التناسلية والإلية . فنظر نفس المرجع ص : ٩٥٦ رقم ٢٤١ .

١٠٣ - المرجع السابق ص ٩٥٦ .

١٠٤ - المرجع السابق ص ٩٥٤ .

١٠٥ - المرجع السابق ص ٩٦٠ .

١٠٦ - *Rowland v. Stigler*, 327 F.Supp. 821, 827 (D. Neb.), aff'd. sub nom. *Rowland v.*

Jones, 452 F. 2d 1005 (8 th. Cir. 1971).

١٠٧ - *Supra*, note 10.

١٠٨ - المرجع السابق ص ٧٢٥

١٠٩ - *Supra*, note 11.

١٠٦ - فيما يتعلق بيوم الراحة والمباعدة الدينيين الأسبوعي « السبت » ، انظر القرار الذي أصدرته المحكمة العليا للولايات المتحدة مؤخراً في دعوى *Estate of Thomson v. Caldor*, 105 S. Ct. 2914 (1985) الذي ارتلت فيه المحكمة أن القانون الأسبوعي لولاية كونيتيكت الذي يزود الموظفين بحق مطلق في عدم العمل في يوم راحتهم الديني الأسبوعي « السبت » ينتهك حكم مركز العمل ومنشأته في التعديل الأول . وقررت المحكمة أن « ترجيح الولاية الحود لصالح المتقدين بشريعة يوم الراحة الديني على جميع المصالح الأخرى .. كان له تأثير رئيسي من شأنه تقديم ممارسة دينية معينة على غيرها دون مسوغ » (ص ٢٩١٨) ويقتضي بهبه غير مقبول على كاهل أرباب العمل والمصالح الزملاء .

الفصل الحادى عشر

التربية الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا : مفهوم النسق العقيدى الإسلامى وممارسته

نعمات حافظ بارازانجى

يدرس هذا الفصل الطريقة التى يدرك بها الآباء المسلمون المهاجرون وذريتهم الإسلام ، والتي ينظرون بها إلى ممارسته فى سياق مجتمعى الولايات المتحدة وكندا^(١) .

ومن الناحية التاريخية وفى الوقت الحاضر على حد سواء ، كانت النظرة الشاملة للعالم لدى مسلمى أمريكا الشمالية مختلفة بصفة عامة عن النظرة الشاملة للعالم لدى المجموعات الأخرى ، سواء من كان منها من أهالى أمريكا الشمالية القدامى أو من المهاجرين إليها . ورغم أن ذلك فلم يحدث إلا مؤخرا^(٢) أن أجرى أى بحث موضوعى على وجود المسلمين فى أمريكا الشمالية ، ناهيك عن أنماطهم التعليمية أو دور نظراتهم الشاملة للعالم والمختلفة فى تربية أولادهم .

الافتراضات والفروض

هناك أربعة فروض أساسية لها أهميتها لهذا الفصل ، ولبيان التفاوت مابين النظرة الشاملة الإسلامية للعالم^(٣) ، والنظرة للشاملة الغربية للعالم .

١ - من الممكن لمسلمى أمريكا الشمالية ، أو لأية جماعة إيمانية ، أن يحتفظوا برويتهم للحياة داخل مجتمع يعمل ، أو يبدو أنه يعمل ، على أساس علمانى^(٤) .

٢ - مادام النسق العقيدى لا يظل مجرد مجموعة من الافتراضات ، وإنما يتخذ شكلا موضوعيا محددا^(٥) ، كما يتعين أن يكون عليه النسق العقيدى الإيماني ، فثمة يلزم أن ندرس مفهوم هذا النسق للعقيدى فى سياقته ، وليس كمجموعة من الشرائع المجردة .

٣ - تنتقل ما بين التمازج الأساسية المختلفة ، وهى فى حالتنا هذه ، بين الرؤية الإسلامية للحياة وبين مقابلها الغربية ، ممكن أيضا . وأساسا ينظر هنا إلى الفجوة بين النموذجين الإسلاميين على أنها قابلة للربط بواسطة الطريقة التى يتم بها تناول القضايا . بمعنى أنه بدلا من إصدار أحكام على القيم أو على الشرائع الأخلاقية أو للرموز أو الطقوس التى تنتقل داخل النموذجين ، أو ثنائى فى إطارهما ، فإننى أعالج عملية نقل أيديولوجية مقبولة بصفة عامة لدى مسلمى أمريكا الشمالية إلى ذريائهم داخل سياق ينظر هؤلاء المسلمون إليه عامة على أنه متضارب (فى الحقيقة أو فى الظاهر) مع تراثهم العقائدى أو الثقافى .

٤ - إن اهتمامى بالعملية لا يعنى أننى أبخس من قيمة التباينات فى المحتوى والمبادئ ما بين النموذجين ملقى الذكر . غير أن الاهتمام الأولى لهذه الدراسة يتعلق بتخاذ شكل موضوعى محدد لكل من المحتوى والمبادئ فى سياق معين ، وليس بمجموعة من القيم الشفاهية أو المبادئ الأخلاقية . ولذلك فثمة لا ندرس فقط تمثيل المسلمين عن المبادئ وإنما طريقة ممارسة هذه التمثيلات عمليا أيضا ، فى سياقات مختلفة ، وبواسطة أفراد مسلمين مختلفين أو مجموعات مسلمة مختلفة .

وإننى أعمل بافتراض مسبق بأن الاختلافات الأساسية بين النظرتين الشاملتين للعالم ، الغربية والإسلامية ، تتعارض بقوة من حيث مبدل فلسفتيهما التربويتين . وأن اضطراب المسلمين إلى السعى إلى تنفيذ برامجهم التربوية الخاصة فى سياق النظم التربوية الغربية من شأنه أن يثير تساؤلات واضحة .

ويبدو أن الافتراضات الأربعة بشأن النظرة الغربية الشاملة إلى العالم وثيقة الصلة
هنا :

١ - الأيديولوجية الغربية تصطنع العلمانية - أى فصل^(٦) الكنيسة (التى تمثل الحياة الروحية) عن الدولة (التى تمثل الحياة الدنيوية أو عالم الشهادة) - وهو مفهوم غريب على الإسلام . وحسب هذا المفهوم ، الذى تتصف به المجتمعات المتعددة الثقافات ، لا يتكلف صانعو السياسات بالاعتراف بنسق عقيدى دون آخر ، حتى ولو كانت آراؤهم الشخصية ونهجهم المعرفية تقوم

على التزام إيماني بعينه . وذلك فإن الفصل بين الكنييسة والدولة يبرز على المستوى المؤسسي وليس على المستوى الفردي .

٢ - قد ينظر إلى الرب أو المولى أو الخالق ككيونة دينية يمكن فصلها عن أوجه الحياة الأخرى ، وتتركز الافتراضات المعرفية العالمة على هذه النظرة الشاملة للعالم . وتتناقض هذه الافتراضات المعرفية العالمة مع الافتراض الإسلامي الأساسي بأن الرب ليس هو الخالق فحسب ، وإنما مصدر القيم والمعرفة أيضا .

٣ - يعتبر الكائن البشرى سيد الطبيعة أو الذات ، ويعتبر أن له سلطة كاملة على الأرض ، وأن له أن يمارس وظيفته بمعزل عن الرب^(٨) . ولا توفر الروايات التاريخية الدليل على الفصل بين مجالي المعرفة فحسب وإنما تتناقض كذلك مع الافتراض الإسلامي الأساسي بأن غرض التربية هو فهم القوانين الطبيعية بحيث يستطيع الفرد أن يعمل كخليفة لله (وكيل عنه) على الأرض .

٤ - تصبح الأحكام هي الأحكام التي يضعها الإنسان (سواء كان الفرد أو المجتمع) ، وتصبح السلطة ما للإنسان من سلطة على الآخرين ، على الأقل على النحو الذي تمارس به السلطة في المؤسسات والتشريع . ويتولى صناع السياسات وضع الأحكام على أساس الافتراضات التي وضعها المؤسسون السياسيون للمؤسسات العلمانية ، أو وضعت بفعل رؤية فلسفية تنكر ما وراء الطبيعة والنظم الإيمانية^(٩) .

وعلى النقيض من ذلك نجد الافتراضات الأساسية التي يبنى عليها الفكر الإسلامي ، ورؤيته للمعرفة والأخلاق البشريين . فإولا ، يتكون العلم البشرى من نتائج تدبر البشر في الأمور ، إضافة إلى العلم اللدني الذي جاء به الوحي . وثانيا ، أن يسترشد البشر فيما يتعلمونه ويتصورونه ، أو فيما يضعونه من قيم ، بتعاليم الله حسبما جاء في القرآن^(١٠) ، ووفقا لنواميس الطبيعة التي خلقها الله^(١١) . ويمثل هذان الافتراضان الاختلاف الأساسي بين الرؤية الدينية - بالمفهوم المريض للكلمة - والرؤية العلمانية للعلاقة ما بين العقيدة أو النمق العقيدى وبين المعرفة .

ويجب التمييز هنا بين الرؤية الغربية للسياسات العالمة (وهي رؤية علمانية مقسمة إلى فئات) وبين الملوك الشخصي . فغيا يتعلق بالسلوك الشخصي ، كثيرا ما تحض الدعوة على الربط بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، الأمر الذي يلقى عادة توفيرا ، ويتم إنجازه أحيانا . ورغم أن المجتمعات التعددية تميل إلى التقليل من شأن عقائد معينة لصالح فكرة المماواة بين الناس^(١٢) ، فليس من الواقع في شيء تجاهل أن الإسلام يستفيد ، بدرجة معينة ، من العلمانية التي يجدها غريبة عنه للغاية في أمريكا الشمالية .

وتكمن المصاحمة الأساسية لهذه الدراسة في محاولة رَأْب الصدع بين الاهتمامات العملية للجماعة المسلمة في أمريكا الشمالية من ناحية ، وبين رؤى المتقنين الإسلاميين^(١٢) ، ونظرية المنهاج الدراسي وتطبيقاته ، والبحوث الأساسية والعملية ، والآراء النظرية بشأن التعلم والفهم ، من ناحية أخرى . وتكمن أهمية هذه الدراسة في تمحيصها لدور التنسيق الإيماني والتنسيق العقدي في عملية التربية . وبشكل أكثر تحديداً إن تأثير هذه الدراسة ليس مقصوراً على المسلمين للمؤمنين ، أو على مسلمي أمريكا الشمالية . إذ أنها أساساً دراسة للإدراك ونقل العقيدة والتنسيق الإيماني في سياق تعددي علماني ، ويمكن تطبيقها على أية عقيدة أخرى أو جماعة مهجرة أخرى أو مجتمع تعددي آخر .

وأخيراً ، فإن هذه الدراسة ، وقد حفزتني إليها الاستجابة إلى حاجة عملية ، إلا أنها تستطيع المساهمة في تفهم العلاقة بين الدين والمعرفة . إنها محاولة للتعرف على الاختلافات في التصور البشري للعقيدة ، وذلك من خلال محاولة فهم أوجه الاختلاف وأوجه التماثل في الإدراك ، علاوة على ممارسة عقيدة معينة . ولذلك فإن هذه الدراسة لا تركز على الاختلافات وإنما على التفاعل بين الإدراك والممارسة ، نأسيماً على هذه الاختلافات . كما أنها تحاول إظهار العقيدة كعامل حاسم في عملية تغير المفاهيم والفهم ، والتخطيط المنهاجي ، والتعليم .

موجز المنهج

تم استطلاع آراء أفراد أربعين أسرة مسلمة مهاجرة (١٤٠ شخصاً) من أصول وطنية وعرقية مختلفة في خمس مدن كبرى في الولايات المتحدة وكندا هي : بافالو ومونتريال ونيويورك وتورنتو وواشنطن العاصمة . وقد تطوع المستجوبون عن طريق المراكز أو الاتصالات الشخصية . ولم تنجح المحاولات التي بذلت للوصول إلى مسلمين غير مشتركيين / غير أعضاء (أى أفراد الجماعة الذين اختاروا عدم المشاركة في الدراسة أو مسلمين ممن لا يكترون التردد على هذه المراكز) .

وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهتنا في سبيل الحصول على مشتركيين ، فقد تم الحصول على إحدى وثلاثين مجموعة من البيانات المتكافئة (آباء وأمهات وشباب يبلغ مجموع عددهم ١١٨ فرداً) . وقد يسر من إجراء هذه الدراسة ما أبداه زعماء الجماعة ورؤساء المراكز وأئمة المساجد من تعاون . ومنرى أثناء تحليل البيانات أنه ربما تكون عملية الاختيار قد مالّت بالدرجات المتوسطة لمجموع السكان ، لاسيما الوالدين ، نحو النهاية العليا للمقياس . ويتدرج المقياس من ٢ إلى ١٢ ، وكانت الدرجات المتوسطة ما بين ٨ و ١٠ . وكان المعيار الوحيد للمشاركة أن يكون لدى الأسر أولاد

تتراوح أعمارهم بين أربع عشرة سنة واثنين وعشرين سنة ، ويكونون قد شبوا بالدرجة الأولى في أمريكا الشمالية .

وقد روعى في اختيار من يتم استطلاع رأيهم أن ييسر العينة المقارنة فيما بين الأجيال بشأن إدراك العقيدة الإسلامية ، وتقرير ما إذا كان الآباء المسلمون قد استطاعوا نقل التنصق الإيماني الأساسي في مجمله كالميلوب للحياة . وقد استهدف الاختيار أيضا تهيئة نظرة فاحصة للممارسات المختلفة لهذه الأسر المسلمة بحسب تأثرها بالوطن الأصلي للآباء ومجتمعات أمريكا الشمالية . وتمت مقابلات مع الأسر في مجموعات صغيرة من آباء وأمهات وشباب ، ولكلوا مجموعتين من الاستبيانات أجابوا عليها فرادى من أجل استيضاح النقاط المثارة هنا . وقد حلت البيانات من الناحية النوعية والكمية لتحديد أوجه التباين في مدركات الآباء والشباب .

وصف السكان

تملى اعتبارات الميرية وضع ترتيب متسلسل بديلا عن أسماء جماعات الأسر التي تم استجوابها مما ، ودون تحديد للمكان . وقد استخدمت الأرقام العربية للإشارة إلى تلك المدن لإخفاء هوية الجماعات أيضا .

الجماعة الأولى

تم الاتصال بهذه الجماعة ، وكذلك بالجماعة الثانية وثلاث أسر أخرى استجوبت على انفراد ، عن طريق المكتب المحلي للدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية ، الراسخة القم (ولكنها غير موجهة مركزيا) . وقد أنشأ هذه المنظمة هنود - باكستانيون ، إلا أن عضويتها تضم مسلمين من أصول وطنية أخرى . والسمة الأساسية لهذه المنظمة سعيها لنشر المعلومات وتوزيع الأدبيات والمساعدة في إنشاء المجموعات الدراسية والعلاقات المترابطة في شبكة واحدة .

وشاركت ثلاث أسر فقط من الجماعة الأولى في هذه الدراسة . والآباء في هذه الأسر مهنيون والأمهات على درجة عالية من التعليم . وتعيش هذه الأسر في ضاحية راقية من المدينة العاصمة ، التي يقطن فيها ما يقدر بثلاثين ألفا إلى أربعين ألف مسلم يعيشون في أنحاء مختلفة من المدينة . وتعد اجتماعات منتظمة كل يوم أحد في منزل الزعيم . كما تنظم زوجة الزعيم (التي نسقت الاستجوابات) دراسات قرآنية وإسلامية في غير أوقات الدراسة مرة أو مرتين كل أسبوع لأبناء هذه الأسر وغيرها من الأسر المسلمة في الجيرة . والسمة المشتركة لأسر هذه الجماعة أنها تقدر الإنجازات المدرسية والفكرية ، وأنها تختلط فيما يبدو مع للجيران غير المسلمين ، وأنها

تتمك بصرامة بالملوك الإسلامى المعن من قبيل اللبس والتحيات وتعمل على تثبيته فيما بين أطفالها .

الجماعة الثانية

شاركت أربع أسر من هذه الجماعة . والآباء فى هذه الأسر من رجال الأعمال ومنظمى المشروعات ، والأمهات على درجة معتلة من التعليم الجيد . وتعيش هذه الأسر فى ضاحية للطبقة المتوسطة من المدينة العاصمة « ١ » ، وتعد اجتماعات منتظمة يومى السبت والأحد فى منزل الزعيم . وهذه المجموعة أقل تجانسا من حيث بلد المنشأ والأصول العرقية بالمقارنة بالجماعات الأخرى فى هذه الدراسة . وتحضر عشر أسر تقريبا تقيم فى نفس الجيرة هذه الاجتماعات والدروس ، إلا أن أربعة منها فقط لديها أولاد فى الرابعة عشرة من العمر أو أكثر ، ومن ثم استطاعت المشاركة فى الدراسة .

والسمة المشتركة لهذه الجماعة هى العلاقات الحميمة والصريحة بين أفرادها وبعضهم البعض . ولم يبد أحدهم قلقا على الإطلاق ، أو أبدوا القليل جدا من القلق بشأن الانتماء فى الجيرة غير المسلمة . ودارت معظم المناقشات حول توافر التعزيز المجتمعى (لاسيما المتعلق بأنشطة الأطفال) والمرافق المجتمعية . ولا يتم التشديد بقوة على السلوك المعن ، من قبيل اللبس والتحيات ، وخاصة فيما بين الشباب . ولم يرد ذكر الانتماء إلى عضوية مركز ما ، رغم أن الأسر تشارك فى الأنشطة الرئيسية لمركزين مختلفين فى المدينة تبعاً للمناسبة والمصافة التى تفصلها عن المركز المعنى .

وقد استجوبت ثلاث أسر أخرى فى المدينة « ١ » على انفراد بسبب تعارض زمنى . وتنتمى هذه الأسر إلى نفس الخلفية العرقية وإلى مركز قاتم فى قطاع ذوى الدخل الأقل من المتوسط فى المدينة . والمستويات التعليمية والمهنية لهذه الأسر ليست متجانسة .

الجماعة الثالثة

تم الاتصال بهذه الجماعة والجماعة الرابعة عن طريق مدرس فى المدرسة الإسلامية المحلية التى تعمل بنظام اليوم الكامل والواقعة فى أحد المساجد الكبرى التى تتمتع بإقبال جماهيرى واسع فى المدينة العاصمة « ٢ » . ويقدر عدد السكان المسلمين فى هذه المدينة بحوالى ٨٠٠٠٠ نسمة ، مع تجمع المسلمين فى خمس من المناطق الرئيسية للمدينة . ورغم أن الجماعتين تشاركان عامة فى أنشطة هذا المسجد ، إلا أن بعد المسجد بمسافة كبيرة عن أماكن إقامة الجماعة الرابعة يمنع أعضاها من المشاركة بصورة منتظمة . ولذلك يعد أفراد الجماعة الرابعة اجتماعات فى الجيرة ويحاولون إنشاء مسجد لأنفسهم .

وتتكون الجماعة الثالثة من أسر يحضر أولادها اجتماعا أسبوعيا لفريق حوار شبابي . وتتفاوت مستويات التعليم والمركز الاجتماعي والاقتصادي داخل هذه الجماعة مثلما تتفاوت بلدان المنشأ لأبنائها . والسمة المشتركة لهذه الجماعة اهتمامها بالراسخ بالتلاحم الإسلامي للشباب . وكان شعور الأخوة والتواصل السلس والصريح بين الشباب واضحا . وكان يبدو أن الأمهات يعرفن بعضهن البعض أفضل مما يفعل الآباء ، وكان يتكلمن بإخلاص فيما بينهن . بيد أنه كان هناك قاسم مشترك جلي يتمثل في الاحترام المتبادل بين أسر هذه الجماعة وزعمائها .

الجماعة الرابعة

تتكون هذه الجماعة من ست أسر أغليبتها من نفس بلد المنشأ وتعيش في نفس الجيرة . وتنتمي الأسر إلى مستويات تعليمية واجتماعية - اقتصادية متباينة ، وهي بالدرجة الأولى أسر من الطبقة المتوسطة والمدرسين . والسمة المشتركة التي تميز هذه الجماعة عن الجماعات الأخرى وجود حافز قوي وثقافة شديدة لدى الشباب . وقد اتضح أثناء الاستجوابات أن معظم هذه الأسر انغمست في التربية الإسلامية والعمل الإسلامي بسبب ضغوط من ذرياتها . ويحضر هؤلاء الأبناء اجتماعات فريق الحوار الشبابي في المدينة ، وقد نما لديهم من خلال الاتصالات مع الآخرين اهتمام قوي بفهم عقيدتهم الإسلامية . ورغم انضاح بعض الاحتكاكات بين الوالدين والشباب ، إلا أنه يبدو أنه قد نما لدى الآباء والأمهات التزام بتغيير أنفسهم وفقا لما كانوا يتعلمونه من ذرياتهم ومن أفراد الجماعة الآخرين .

الجماعة الخامسة

تعيش أربع من الأسر الخمس التي شاركت من هذه الجماعة في ضاحية للطبقة المتوسطة العليا في المدينة ، ٣ ، التي تضم ما يقرب من عشرة آلاف مسلم . والميدان المهني الغالب لكل من الآباء والأمهات في هذه الأسر هو الطب . وتتباين بلدان المنشأ ، إلا أنه لا يبدو أن ذلك يسبب أية مشكلة في العلاقات ما بين أفراد الجماعة . ومن أكثر ما اتضح خلافات الجماعة مع جماعة أخرى في نفس المدينة تنتمي إلى منظمة أخرى وتقعن في مسكن لأصحاب الدخل أقل من المتوسط . ورغم الكثير من الجهود التي بذلت (بواسطة الباحث وحلقة الاتصال) لإجراء استجوابات مع أفراد الجماعة الأخيرة ، فلم تحدث استجابة من طرفها . وكان حلقة الاتصال هو إمام الجماعة الخامسة ، وهو مهلجر شاب دارس للشرعية الإسلامية .

والسمة المشتركة فيما بين سكان الجماعة الخامسة انتمائهم المهني . وقد تجلى من مناقشتهم لقضايا معينة ومن سلوكهم المعان اهتمام بين بؤرة الفصل ما بين مجالي

حياتهم ، الإسلامى والغربى . ورغم أن بعض الشباب كانوا أكثر إخلاصا وصراحة فى مناقشتهم من الآخرين ، فإن الغالبية كانت متحفظة جدا ، والبعض شارك بشكل طفيف .

الجماعة السادسة

رغم أن الأسر الست التى شاركت من هذه الجماعة كانت ملتزمة بشدة بالعمل الإسلامى ، وتعمل بالفعل فى خدمة منظمة إسلامية كبرى ، ورغم أنها تتمتع بمستويات عالية من التعليم الإسلامى والغربى ، فإن اجتماعها كان أقل الاجتماعات تنظيما . وقد نشأ أفراد الأسر فى بلدان مختلفة ولكنهم يشتركون فى نفس الخلفية العرقية / اللغوية ، ويعيشون جميعا فى منطقة واحدة حول مقر المنظمة فى ضاحية من المدينة العاصمة . ٤ ، التى تضم ما يقدر بأربعين ألف مسلم . والمسماة المشتركة فيما بين أفراد هذه الجماعة إخلاصهم والمحاولات القوية التى يبذلونها من أجل تنشئة ذريتهم الثقافية فى كنف الإسلام . وتتراوح جهودهم ما بين تنظيم فريق دراسة محلى إلى رعاية مؤتمرات إقليمية ووطنية للبالغين والشباب . ولكن يبدو أن بعض هذه الأسر حقق نجاحا أفضل من الأخرى فى إصاح الثقافتين ، حسبا لنعكس من مناقشات شبابها لقضايا من قبيل الاختلاط الاجتماعى . ويبدو أن أسرا أخرى ترفض كل ما هو غربى . وقد استجوبت أسرتان إضافيتان فى المدينة ٤ ، على أفراد ، ولا تنتمى أى منهما إلى أى تنظيم إسلامى . وتتكون كل أسرة من أب مهاجر وأم مولودة فى أمريكا .

الجماعة السابعة

تعيش الأسر الست المستجوبة من هذه الجماعة فى إحدى المجاورات فى المدينة العاصمة ٥ ، التى تضم ما يقرب من مائة ألف مسلم . وتعمل هذه الأسر فى نفس المجال - الشؤون الدولية - ولها نفس الخلفية العرقية / اللغوية ، رغم أنها من بلدى منشأ مختلفين . ويتفاوت شباب هذه الأسر فى اهتماماتهم ، وأماكن تعليمهم ، وفهمهم للإسلام . إلا أنه فيما يبدو قد نما لديهم جميعا تعلق قوى بهويتهم « الإسلامية » أو العرقية . والواضح أن المحيط الدولى الذى نشأ فيه هؤلاء الشباب قد خلف لديهم اتجاهات من التفتح الذهنى والتجاوب .

نموذج التضاد المفاهيمى

يجب ألا تغفل برامج تنمية أخصائى المناهج الدراسية فى المجتمعات المحلية التى تضم أعدادا ذات شأن من السكان المسلمين عن الأيديولوجية الحاكمة لذلك المجتمع المميز ومستوى غموض المعارف أو الافتقار إليها فيما بين السكان . وتشمل الأيديولوجية الحاكمة التمسق الإيمانى ، والقيم والشرائع للمستمدة منها ، والظروف التى تحكم ممارستها .

والحرية من أولى القيم المائدة في أمريكا الشمالية ، والتي تصدم المهاجرين المسلمين ، مثلهم في ذلك مثل جميع المهاجرين الآخرين . وتوضيح التضاد بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي للحرية يمثل نقطة محورية لفهم الاختلافات في المفاهيم الرئيسية للرؤى الإسلامية والغربية ، وفي الأيديولوجية الحاكمة ، وفي شتى المعاني المنصوبة إلى الممارسة الإسلامية .

والتعريف الفلسفي للحرية ، مثل ذلك التعريف الوارد في : *College Edition of the Random House Dictionary* (1968, p.527) هو « منطقة اتخاذ المرء لاختياره أو قراراته بدون قيود من داخله أو خارجه ؛ الاستقلال الذاتي ؛ تقرير المصير » . ويمكن تعريف التحرر من القيود المفروضة من الداخل على أنه « الحق في اعتياد الحرية أو التمتع بها أو استخدامها بملء الإرادة » ، وتعريف التحرر من القيود المفروضة من الخارج بأنه « عدم وجود ارتباطات والتزامات أو الاعتائق منها » .

بيد أن هذا الفهم للقيود يختلف في الرؤية الإسلامية . إذ يفهم من القيود من الخارج أنها شيء آخر غير تلك التي أمر بها الله . فالكلمة العربية « مُخَرَّر » ، تعني في القرآن^(١٣) ، على سبيل المثال ، أن نذر مريم لخدمة الله بلزمتها بطاعة الله وخدمة دار العبادة . ومن المفهوم أن القيود من الداخل هي ضمير المرء ومسئوليته إزاء دوره باعتباره خليفة الله^(١٤) . ولذلك فإن الحرية الأساسية في الإسلام هي تحرير النفس من الهوى والشهوات . وما إن ينجز الفرد هذه الحرية فإنه يكون قادراً على تحرير نفسه من الخوف من البشر للفنانين . وللمهاجر المسلم الذي يفهم غرض الله من منظور ضيق (أي أداء شعائر العبادة فقط) قد يفهم الحرية الممارسة في الغرب على أنها التحرر من قيود العادات الاجتماعية والعائلية وليس التحرر من غرض الله في الخلافة .

وإذ يحاول مسلمو أمريكا الشمالية أن يمجوا معتقداتهم مع الأيديولوجيات العلمانية لأمريكا الشمالية ، فإنهم يبتعدون - أحياناً - عن هدفهم الرئيسي في نقل معتقداتهم إلى أولادهم ، ويحدث هذا الابتعاد لأن المسلمين أنفسهم لا يدركون بوضوح ما الذي يريدون بالذلة أن ينقلوه إلى أبنائهم . وقد تبين أن هناك سببين لهذا الانقراض إلى الوضع . الأول ، عدم التقاسب الظاهري بين الأيديولوجية الإسلامية التي تقوم على التسليم لله بوصفه الهادي والمولى الأعلى ، وبين النسق العلماني الذي يفسر الدين والإيمان كشكل من أشكال العبادة منفصل عن الأوجه الأخرى للحياة . والثاني ، وهو الأهم ، غموض العلاقة ما بين المفهوم الرئيسي للإسلام (التوحيد ، وحدانية الإله) والمفهوم الرئيسي للأيديولوجية الغربية (العلمانية) في أنهما أولئك المسلمين وسلوكهم .

ويصل إبريل أ . ووج^(١٥) على أن مسلمي اليوم يواجهون صعوبات في محاولاتهم للتوفيق بين التقاليد الكلاسيكية والظروف المعاصرة من خلال أشكال مؤسسية معقدة يحتمل أن تثير تصورات جديدة في الثقافة الأمريكية . وكانت الحرية تعني للمهاجرين

المسلمين الأوائل إلى الأرض الجديدة الانفصال عن كل من النخب الدينية والسياسية^(١٦) . وأدرك المهلجرون الأوائل أيضا ، حسبما ذكر ووج ، أن بوسعهم أن يمارسوا حياتهم ويصرفوها بعيدا عن عبودية سادة القرى ، ورؤساء العائلات ، وشيوخ القبائل الذين يمثلون الهيكل الحكومي ويمجدون المسلم المعادي لدخل المجتمع الإسلامي . ويقول ووج إنه لهذا السبب نظل هذه القيود في ذهن المسلم المهاجر رموزا للإسلام أو جزءا منه . والإسلام يحكم على الأفراد وفقا لتفكيرهم وسلوكهم ، وتعطى هذه الحرية للمسلمين الفرصة لإعادة التفكير في إسلامهم وفي أسلمة أولادهم . ويعبر ووج عن هذا بقوله : « كانت التجربة منمّلة ، وأصبحت الحرية تقوم بدور رئيسي في تلك المؤسسات التي كان الفرد [المسلم] ينظمها ويعمل على تعزيزها »^(١٧) .

إن تحرر مسلمي أمريكا الشمالية من سلطة الإمام والأسرة الممتدة هو مجرد تحرر من إسار أغلال ثقافية واجتماعية محددة ، وقد يكون مصحوبا بأغلال ثقافية جديدة في المجتمع المضيق . وبالنسبة للمسلم الذي هاجر بنية تحقيق للمفهوم الرئيسي للإسلام ، أي التوحيد ، فإن التحرر من إسار الأسرة الممتدة أو الإمام هو أداته في تحقيق هذه النية . بيد أنه إذا لم تتوافر هذه النية (وظلت غير قائمة) ، واقتصرت نية الفرد المسلم على أن يحقق فقط تعريف ووج للحرية ، فإنه لن يستطيع حينئذ أن يحقق مفهوم التوحيد الرئيسي . وينض النظر عما إذا كان يدعى التمسك بالإسلام أم لا ، فإن مثل هذا الفرد لن يستطيع تحقيق الهوية المختارة في الواقع بمسبب غياب المفهوم الرئيسي .

وهكذا فإن مستوى فهم الفرد المسلم لمعنى الحرية كما تطبق في ثقافة أمريكا الشمالية يؤثر على ممارسته للحرية كمنصر من عناصر أيديولوجيته ، كما يتأثر بهذه الممارسة . وتشكل هذه الممارسة بدورها نمطا للتكيف يطبع بطابعه البيئة المفاهيمية للفرد ، ومن ثم قدرته على إدماج أيديولوجيته في المجتمع المضيق .

ويمكن تطبيق هذا التحليل للتضاد الأيديولوجي للفرد على الأسرة والجماعة أيضا . والممالة ، فيما يتعلق بالأسرة ، هي ما إذا كان التحرر من العادات الاجتماعية والثقافية للبلد الأصلي يعني التحلل من مبدأ الحقوق والتوقعات المتبادلة ، على النحو الوارد في القرآن^(١٨) . وتصبح الممالة بالنسبة للجماعة هي ما إذا كانت الحرية من إسار أغلال الإمام أو رئيس القبيلة تعني التحلل من مبدأ التشاور المتبادل وتوافق الآراء ، على النحو الوارد في القرآن^(١٩) . وهنا أيضا ، لا يستطيع المسلم الذي تضرب جذور مثالياته في مفهوم التوحيد قبول مبادئ الحرية الفردية ، وخصوصية شؤون الأسرة ، وحكم الأغلبية ، على علاقتها (أي حسبما تُفهم وتُمارس في المجتمع المضيق) ، وإلا فإن التزامه بالتوحيد يصبح غير يقيني .

النتائج والدلالات

تصور الآباء بشأن « ممارسة الإسلام »

تفترض الدراسة : (١) أنه من الأرجح بالنسبة للمهاجرين الذين يطبقون تعاليم الإسلام باعتبارها مدونات اجتماعية أن يفصلوا بين مجال كل من الحياة المعنوية الإسلامية وبين الحياة الاجتماعية الغربية ؛ (٢) وأن من الأرجح بالنسبة للمهاجرين الذين لم يكونوا يطبقون التعاليم الإسلامية قبل وصولهم أن يتخلوا عن خصائصهم الإسلامية ليصبحوا (أكثر التزاماً بالرؤى الغربية) ، أو أن يتولد لديهم فهم أفضل للمبادئ الإسلامية (فيصبحوا أكثر التزاماً بالرؤى الإسلامية أو يولوا الأولوية للإسلام) .

وقد تم قياس أنماط التطبيق قبل الوصول بواسطة : (١) تقييم المستجيبين لموقف أسرهم من المعارف والسلوك الإسلاميين ومن العبادة ، (٢) وآراء المستجيبين بشأن المعارف والسلوك الإسلاميين ، والعبادة والعلاقات البشرية . وتحدثت تقديرات الموقف الأخرى على مقياس من ثلاث درجات : « منخفض جداً » (الدرجة = ١) ، وه لا بأس » (الدرجة = ٢) ، وه مرتفع جداً » (الدرجة = ٣) . وتحدثت تقديرات المستجيبين على مقياس من أربع درجات : « يختلف بشدة » (الدرجة = ١) ، وه يختلف بشكل طفيف » (الدرجة = ٢) ، وه يوافق باعتدال » (الدرجة = ٣) ، وه يوافق بشدة » (الدرجة = ٤) .

وقد تم قياس أنماط التطبيق بعد الوصول بواسطة : (١) مشاعر المستجيبين إزاء ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية ؛ (٢) وتوقعاتهم بشأن سلوك المسلم في أمريكا الشمالية (انظر الجدول ١١ - ١) . ويبدو أنه كلما كان رأى الآباء أقرب إلى المفهوم الإسلامي الرئيسي (التوحيد) كان تشديدهم أكبر على توجيه أولادهم نحو أنماط التطبيق الإسلامية ، وكلما كان الآباء أبعد عن المفهوم الرئيسي كان تعلقهم أقوى بأنماط التطبيق الإسلامية . بيد أن من المثير للاهتمام أن غالبية الآباء يختلفون بشأن طرائق العقاب التي تعزل الابن أو الابنة أو تسحب امتيازاته . فهذه الطرائق ، التي لا تعتبر إسلامية على وجه الحصر ولا غريبة على وجه الحصر ، تشير إلى أنها بالرغم من قربها من الرؤية الإسلامية فإن الآباء أكثر تأثراً بالنهج المتراسخ أو الافتقار إلى تعزيز قواعد سلوكية معينة . وهذا النهج نتاج نموذجي لعلم النفس الغربي التوجه .

وقد ذكر اثنان وأربعون في المائة (٢٧ / ٦٠) من الآباء الذين أجابوا عن السؤال الخاص بشعورهم إزاء ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية بأن « الإسلام يمكن ممارسته بشيء من المشقة » في أمريكا الشمالية ، وقد حصلوا على أعلى الدرجات بالنسبة لكل من المفهوم (١٠٠١) والممارسة (٩) (انظر الجدول ١١-٢) . وأجاب

الجدول (١١ - ١) تصور الآباء لممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية

النسبة المئوية	الحد	السؤال / الإجابة
(م ٢٥) هل تشعر أن ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية :		
٣	٢	ليست راسخة
١٠	٦	يمكن أن تمارس في المنزل
٢	١	ليست وثيقة الصلة بالحياة العامة
٢	١	صعبة جدا
١٥	٩	تمارس مع تعديلات
٤٥	٢٧	ممكنة بمشقة
٢٣	١٤	لا إجابة مما سبق
١٠٠	٦٠	المجموع
(م ٢٩) ما هي الكيفية التي ترى أنه ينبغي للمسلمين أن		
يتصرفوا بها في أمريكا الشمالية ؟		
٢	١	اتباع المعايير الاجتماعية لأمريكا الشمالية
صفر	صفر	أن يتصرفوا مثل الأمريكيين الشماليين
١٢	٧	الاحتفاظ بالتقاليد حتى لو تعارضت
٢٧	١٦	لأبأس من التمسك ببعض الأشياء الهامة
٥٢	٣١	الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو اختلفت
٨	٥	لا إجابة مما سبق
١٠٠	٦٠	المجموع

ثلاثة وعشرون في المائة آخرون (٦٠/١٤) أنهم استطاعوا عمل ذلك ، ولكن ، (إجابة غير قاطعة) ، وحصلوا على المرتبة الثانية من حيث أعلى الدرجات (٩،٩) في المفهوم ، ولكنهم حصلوا على المرتبة الثانية لأدنى الدرجات (٨،٧) في الممارسة . وثمة إجابتان من الإجابات غير القاطعة تستحقان بعض التوضيح المصوب .

وقد ورد التعليق الأول ، من الشاق أداء الصلاة خمس مرات أثناء العمل ، خاصة عندما تحتاج إلى الاغتمسال كثيرا جدا ، على لمان أب من المدينة ، ١ ، وهو من أصل باكستاني ، وقد استجوب على انفراد ، ويعمل في وظيفة قذرة من الناحية الجسمانية ، وفي وردية غير منتظمة الأوقات . ويعكس هذا التعليق حالة واقعية يشعر فيها المسلم بأنه في مأزق ، قلن يسمح أي رب عمل لعماله بالاغتمسال خمس مرات أثناء وردية العمل لأشئ إلا لكي يستطيعوا أداء صلواتهم . وقد اتضح أثناء استجواب هذا الشخص أنه

الجدول (١١ - ٢) متوسط درجات الآباء والفتيات بشأن المفهوم والممارسة فيما يتعلق بالتصور عن : الممارسة الإسلامية ٤ (المدى : ١٢ - ١)

الفتيات			الآباء		
الممارسة	المفهوم	العدد	الممارسة	المفهوم	العدد
(من ٢٥) ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية :					
مفتر	مفتر	٢	٨,٩	٩,٨	٢
٨,٢	٩,١	٣	٧,٧	٩,٤	٦
مفتر	مفتر	١	٨,٩	٩,٥	١
٨,٧	٩,٢	٤	٨,٩	٩,٢	١
٨,٩	٩,٥	١٠	٩,١	٩,٩	٩
٨,٤	٩,٦	٧٨	٩	١٠	٢٧
٨,٧	٩,٥	١١	٨,٧	٩,٩	١٤
٨,٦	٩,٤	٥٦	٨,٨	٩,٩	٦٠
(من ٢٩) التصور بشأن كيفية التصرف في أمريكا الشمالية كسليم :					
٨	٨,٦	١	٨,٥	٩,٩	١
مفتر	مفتر	٧	-	-	مفتر
٨,٤	٩,٧	١٢	٨,٥	٩,٩	٧
٨,٦	٩,٣	١٥	٨,٦	٩,٧	١٦
٨,٦	٩,٦	٢٨	٨,٩	١٠	٣١
مفتر	مفتر	٥	٨,٩	٩,٩	٥
٨,٤	٩,٣	٥٦	٨,٨	٩,٩	٦٠

كان مهموما جدا بشأن ما إذا كان أولاده سيظلون مسلمين . وقد أعرب عن اعتقاده بأن الجماعة وتجمعاتها قلادرون على جعل أبنائه يحتفظون بصلتهم الوثيقة بالمسلمين الآخرين ، وأنه يعتمد على ذلك لأنه يعلم أنه لن يستطيع أن يفعل الكثير بنفسه في هذا الصدد . وعلاوة على ذلك ، فإن نظريته عن الغرب كانت غير مبالية بحيث إنه لم يكن يراوده أى أمل فى الحصول على أى مماثلة من البيئة .

وكان التعليق الثانى الذى ورد على لسان أب من أصل سورى من الجماعة المسيحية فى المدينة « ٥ » ، على النحو التالى :

« فيما يتعلق بالعبادة ، لا توجد ثمة صعوبة ، وفيما يتعلق بالتفاعل الاجتماعى ، لا توجد ثمة صعوبة . وفيما يتعلق بدعوة الآخرين إلى الإسلام ، لا توجد ثمة صعوبة . إلا أنه فيما يتعلق بممارسة العقيدة الإسلامية بطريقة للحياة (إقامة الدين) ، ففى رأى أن السؤال غير ذى شأن لأن السلطة والقانون فى أيدي غير المسلمين . »

والشغل الأسلمى للأب المورى والمفهوم الذى يقوم عليه لا يختلف كثيرا عن مفهوم الأب الباكستانى ومفهومه . فبعض النظر عن تباين خلفيتهم الأخلاقية والنفوت فى مستوياتهم التعليمية والمهنية والمنطقية ، فإنهما كانا منشغلين بعدم إمكانية ممارسة العقيدة الإسلامية بشكل تام فى السياق الغربى .

وبين هذا الانشغال الفارق بين ممارسة دين وممارسة نسق إيمانى فى مجتمع علمانى تعددى . وتساند الإجابتان السابقتان الحجة القائلة بأن الفرد فى مجتمع علمانى تعددى قد تكون له الحرية فى ممارسة الأوجه الدينية (التعمدية) ولكنه لن يستطيع أن يمارس بحرية وعلى نحو تام النسق الإيمانى الذى تمثل فيه تلك الأعمال الإيمانية أو الدينية مجرد جزء فحسب .

ومفهوما هذين الأبوين للمعنى الرئيسى للدين (العقيدة الإسلامية وطريقة الحياة) وثيقان جدا ، حتى على الرغم من أن مستوى ثقافة وقدرة كل منهما على التعبير أو نقل المعانى إلى ذريتهما يتفاوتان بدرجة ملحوظة . وقد كان ذلك جليا فى استجابات أولاد هذين الأبوين وفى اختلاف مستويات الأمل والثقة لدى الأبوين فى مستقبل ممارسة أولادهما للإسلام .

ولا ينبغي للمرء أن يخس أهمية التباينات فى الظروف المعيشية وتأثيرها على المفاهيم الدينية للأصايق الإيمانية . فالأب الباكستانى لا يفقد فقط السيطرة على بيئته - على عكس الأب المورى - وإنما أيضا لا يستطيع الشعور بالاطمئنان فى أداء أسمى أعمال العبادة فى حضرة ربه بملابس عمله المتسخة ، ولا يستطيع الشعور بأن صلواته مقبولة . وأى شخص فى مثل هذه الظروف سيضطر إلى اتخاذ حل وسط ، إما مع عمله أو مفاهيمه الدينية (العبادة) . ومثل هذه الحالة المعقدة من التناظر المعرفى قد تجبر المرء على أن يخلص إلى أنه حتى الأعمال الدينية ذاتها قد لا تكون متمسكة فى المجتمع

المعلماني - ويظل الصراع ناشبا ، وقد يدفع إلى بعض التعديل في العقيدة أو الاعتقاد أو مستوى الإيمان وطبيعته .

ووافق اثنان وخمسون في الملة (٣١ / ٦٠) من الآباء على أنه ينبغي للمسلمين الاحتفاظ بالتعليم الإسلامية حتى لو كانت مختلفة عن القيم والثقافة الغربيين . وقد حصل هؤلاء الآباء على أعلى الدرجات (١٠) و (٩) في المفاهيم والممارسة . وأجاب ثاني أعلى عدد من الآباء (٢٧ في الملة أو ١٦ / ٦٠) بأنه لا بأس بأن يصبح المسلمون أمريكيين / كنديين ، ولكن ينبغي لهم التمسك بالأشياء الهامة في حياتهم الإسلامية . وحصل هؤلاء الآباء على أقل الدرجات (٩,٧) في المفاهيم وعلى درجات متوسطة (٨,٦) في الممارسة . واختار ثمانية في الملة (٥ / ٦٠) ، لا شيء ، ولكن ، ، ونراحت تعليقاتهم بين : ينبغي أن يكونوا مسلمين ، إلى عدم التعليق بالمرّة حتى عندما علّموا على الخيار غير القاطع .

وكان تأثير مستوى إدراك الآباء للإسلام على عملية تكيفهم أكبر من تأثيره على أنماطهم في التطبيق . وكما سبق أن نكرنا ، كلما كان إدراك الآباء للإسلام أقرب من مستوى المفهوم الرئيسي ، زاد احتمال هجرهم للرؤى الإسلامية أو الغربية ، وزاد تشديدهم على توجيه أولادهم نحو الإسلام من هذا المستوى الإدراكي فحسب . وحيث إنهم هم أنفسهم غير مدربين على استيعاب المفهوم المركزي (التوحيد) في ضوء علاقته بالمفاهيم الأخرى (لاسيما مفاهيم العلاقات الإنسانية المتداخلة) فإن هذا قد يؤثر على قدرتهم على تكيف الإسلام ونقله في السياق الغربي .

رؤية الشباب بشأن ممارسة الإسلام ،

تفترض الدراسة أن الشباب المسلم ، مثل الشباب المنحدرين من الآباء المهاجرين الآخرين ، يلتفون بالدرجة الأولى مع القيم الأمريكية ، وبالدرجة الثانية مع منظومة القيم الإسلامية التي نصلهم من خلال آبائهم . ومؤشرات الائتلاف مع منظومة القيم الإسلامية هي تلك المتصلة بفهم المبادئ الإسلامية وممارستها . وقد تم قياس أنماط ممارسة هذه المبادئ بواسطة : (١) مشاعر المستجيبين بشأن ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية ؛ (٢) توقعهم بشأن سلوك المسلم في أمريكا الشمالية (انظر الجدول ١١ - ٣) . ويبدو أن الشباب يرون أن منظومة القيم الغربية أكثر شيوعا من المنظومة الإيمانية الإسلامية . وتنعكس هذه الرؤية في أنماطهم في الممارسة ، والتي تؤثر بدورها على رؤيتهم للإسلام .

وتكرر خمسون في الملة (٢٨ / ٥٦) من الشباب الذين أجابوا عن السؤال المتعلق بشعورهم إزاء ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية أن : الإسلام يمكن اتباعه بشيء من المثقة ، وحصلوا على أعلى الدرجات بشأن المفهوم (٩,٦) والممارسة السابقة

الجدول (١١ - ٣) رؤية الشباب بشأن ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية

السؤال	الحد	النسبة للمئوية
(من ٢٥) هل تشعر بأن ممارسة الإسلام في أمريكا الشمالية :		
ليست راسخة	صفر	صفر
يمكن أن تتم في العزل	٣	٥
ليست وثيقة الصلة بالحياة العامة	صفر	صفر
صعبة جدا	٤	٧
تتم مع تعقيلات	١٠	١٨
ممكنة مع مشقة	٢٨	٥٠
لا إجابة مما سبق	١١٠	٢٠
المجموع	٥٦	١٠٠
(من ٢٩) ما هي الكيفية التي ترون أنه ينبغي للمسلمين أن يتصرفوا بها في أمريكا الشمالية ؟		
اتباع المعايير الاجتماعية لأمريكا الشمالية	١	٢
أن يتصرفوا مثل الأمريكيين الشماليين	صفر	صفر
الاحتفاظ بالتقاليد حتى وإن تمارضت	١٢	٢١
لا بأس من التمسك ببعض الأشياء الهامة	١٥	٢٧
الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى وإن اختلفت	٢٨	٥٠
لا إجابة مما سبق	صفر	صفر
المجموع	٥٦	١٠٠

على الدرجة الأدنى (٨,٤) في الممارسة (انظر الجدول ١١-٢) . وكان بمقدور عشرين في المائة آخرين (٥٦/١١) ممن أجابوا عن السؤال عمل ذلك ، ولكن ، (إجابة غير قاطعة) ، وحصلوا على ثاني أعلى درجة في كل من المفهوم (٩,٥) والممارسة (٨,٧) .

وتراوحت الإجابات غير للقاطعة من « أنها بسيطة » قلها شاب من أصل باكستاني في السادسة عشرة من العمر ، إلى « يمكن القيام بها مع العزم » قلها شاب في الحادية والعشرين من العمر منحدر من سلالة من جنوب إفريقيا . وتدعم هذه الإجابات الحجة القائلة بأن الشباب يتوحد بالدرجة الأولى مع قيم أمريكا الشمالية حيث إنهم ، بالتضاد مع بعض الآباء ، يدركون الفارق بين ممارسة دين وممارسة نمط إيماني في مجتمع علماني تعددي . وقد جاءت الإجابتان السابقتان من شابين من الجماعة الثالثة التي تفخر بالتزام فريق الحوار الشبابي التابع لها بالحياة الإسلامية ومجاهدته من أجلها .

كما وافق خمسون في المائة (٢٨ / ٥٦) على أنه ينبغي للمسلمين الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو اختلفت عن القيم والثقافة الغربيين ، . واحتفظ هؤلاء الشباب بدرجات عالية (٩,٦ و ٨,٦) في المفهوم والممارسة (انظر الجدول ١١-٢) . وأجاب ثلثي أعلى عدد من الشباب (٢٧ في المائة أو ١٥ / ٥٦) بأنه لا بأس من أن يصبح المسلمون أمريكيين / كنديين ، ولكن ينبغي لهم أن يتمسكوا بالأنبياء الهامة في حياتهم الإسلامية ، . وحصل هؤلاء الشباب على الدرجة قبل الأدنى (٩,٣) في المفهوم ودرجة عالية (٨,٦) في الممارسة .

وتسمح لنا النتائج بأن نخلص إلى القول بأن مستوى إدراك الشباب بشأن الممارسة الإسلامية ، يؤثر على سلوكهم الواعي أكثر مما يؤثر فهمهم للإسلام في السياق الخاص بأمريكا الشمالية .

الأهداف التعليمية

تثير مناقشة الدور الحاسم الذي يضطلع به إدراك المسلمين للإسلام ، ومعرفتهم بالسياق الغربي ، أسئلة معينة حول أهدافهم التربوية في أمريكا الشمالية : (١) هل من قبيل الواقعية أن نتوقع من التعليم الإسلامي أن ييسر لمسلمي أمريكا الشمالية الاندماج في حدود لا تتجاوز مجرد الربط بين الرويتين الإسلامية والغربية ؟ (٢) كيف لنا أن نتوقع من الفرق المسلمة المختلفة أن تغير - أو على الأقل أن تدقق - افتراضاتها الأساسية ، حتى تستطيع أن تنظر في الأفكار الجديدة ، وأن تتعامل معها ؟ ولا تقتصر المشكلة على مسألة عدم وعي أى من الوالد أو الشاب بافتراضاته الأساسية ، بل ثمة إضافة إلى ذلك : تعقيدات كثيرة بفعل المتغيرات اللغوية والعرقية والجغرافية والعمرية وغيرها ، والتي تحتاج إلى المعالجة قبل أن يصبح التعليم الجماعي مجديا .

إذا كان الجواب عن السؤال الأول بالإيجاب ، فإن محتويات الأقسام السابقة من هذه الدراسة تشير إلى أننا نهدف إلى أن ننمي فيما بين مسلمي أمريكا الشمالية الأهداف الأولية التالية :

١ - الوعي بافتراضاتهم الأساسية وبتلك الافتراضات المضرة في النظرتين الإسلامية والغربية .

٢ - الوعي بالأمس المعرفية والتاريخية للنظرتين الإسلامية والغربية .

٣ - بعض الشعور بالارتياح لأن المفهوم الجديد قد يحل المنازعات المتبقية .

٤ - الاحتياج الضروري إلى الاتساق فيما بين معتقداتهم بشأن العالم وممارساتهم بصدد الأمور اليومية وفي إطار السياق الجديد .

وأهداف المنهاج الدراسي الذي وصفت أرضيته فيما سبق هي مساعدة ملمي أمريكا الشمالية على عمل ما يلي :

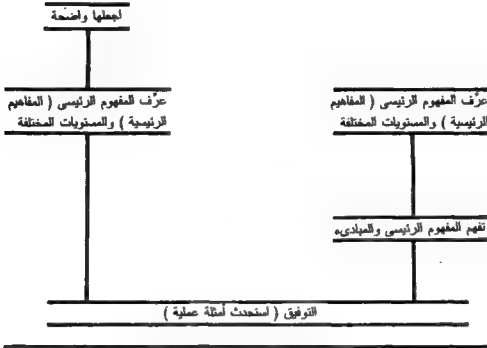
١ - تأسيس معتقداتهم في المعرفة وذلك بمعاونتهم على تحقيق ما يلي :

- توضيح للنسق الإيماني الإسلامي ؛
 - تفهم مبادئ تلك المعتقدات باعتبارها أسس الممارسة ؛
 - فصل عناصر النسق الإسلامي المبين في التعاليم القرآنية عن العناصر الأخرى التي تنشأ عن مصادر عرقية أو عاطفية .
- ٢ - تنظيم النسقين الإيمانيين [الإسلامي والغربي] ، والتوصل إلى توليفة لمعتقداتهم . وقد تساعد هذه التوليفة بدورها الآباء على توصيل النسق الإيماني الإسلامي إلى ذرياتهم في السياق الغربي ، وتجنب للتنازع المحتمل بين العناصر المختلفة للنسقين .
- ٣ - إبطال الفصل بين المعارف الإسلامية والغربية ، أو إلغاء التقسيم الثلاثي بينهما ، ولكن بدون أن يفرض ذلك إلى فقد المبادئ الأساسية للنسق الإسلامي ، أو القضاء على الأمن الجماعي ، مثل التوحد العرقي أو اللغوي .

الخيارات المتاحة للجماعة الإسلامية

يتطلب الوفاء بهذه الأهداف الاهتمام بمعتقدات المسلمين ومفاهيمهم بشأن كل من النسقين الإيمانيين . وقد ذكرنا من قبل أن النسق العلماني الغربي ليس واضحا بجلاء لملمي أمريكا الشمالية يمثل وضوح النسق الإسلامي . ولذلك فإن التدخل للتربوي يبدأ عند واحدة من النقاط الثلاث التالية (للشكل ١١ - ١) :

- ١ - اجعل النسق العلماني الغربي واضحا وعرف بمفهومه الرئيسي (مفاهيمه الرئيسية) أولا ، ويعتدّ اشرح المستويات المختلفة للنسقين الغربي والإسلامي كل على حدة أو بالتزامن . درس تفاصيل المفهوم الإسلامي الرئيسي ومبادئه (موضوع البحث) . وأخيرا ، حاول التوفيق بين النسقين باستحداث أمثلة عملية .
- ٢ - عرف هيكل النسق الإيماني بصفة عامة ، ويعتدّ اشرح دلالاته بالنسبة لكل من النسقين الإسلامي والغربي . درس موضوع البحث (المفهوم الإسلامي الرئيسي ومبادئه) . وأخيرا ، وفق بين المنظومتين .
- ٣ - درس موضوع البحث أولا (المفاهيم الإسلامية) ، ويعتدّ ضع المفاهيم في مستوياتها الصحيحة . قارن بينها وبين مفاهيم مماثلة من النسق الغربي ، وحاول الربط بينها على نفس المستوى أو على مستويات مختلفة من أجل استحداث أمثلة عملية وفحص الآثار المترتبة عليها بالنسبة للتوفيق أو للتنازع ، على التوالي .



الشكل (١١ - ١) مخطط المناهج

ويمكن النظر إلى توصيل الإسلام فيما بين الأمر في أمريكا الشمالية على أنه دراسة حالة من أجل تفهم واستكشاف دور المعتقدات والمفاهيم الميتافيزيقية في عملية التعليم . إن مشكلة صلة الشباب المسلم في أمريكا الشمالية بالإسلام لن تحل بمجرد تدريس المبادئ (العملية المدرسية) ، أو بتدريس ممارسات وتطبيقات معينة (التدريب غير الرسمي) . ويحتاج القائمون مستقبلا بالتدريس للمسلمين إلى إدراك هذه الحقائق وتجنبها . ويجب أن يعمل النهج التربوي الجديد من أجل التربية في مجتمعات المسلمين في أمريكا الشمالية على الربط بين العناصر المعرفية والميتافيزيقية والمفاهيمية في كل من النسقين الإسلامي والغربي .

والقصد من مثل هذا النهج هو المحافظة على الهوية الإسلامية بطريقة تكلمية (٢٠) داخل المجتمع التعددي الغربي . إلا أن إمكانية تيسر هذا المقصد ، سواء بواسطة مدارس شبيهة بالمدارس الأبرشية ، أو بواسطة نظام المدرسة الإسلامية القديمة ، تعتبر موضوعا للنقاش والدراسة في المستقبل . وهذا المقصد ذاته يشير إلى دلالات نظرية وتربوية لابد من التصدي لها ، إذا ما أُرأت

مجتمعات أمريكا الشمالية أن تحقق نظاماً تربوياً تسمح لكل مجموعة بالاحتفاظ بهويتها في الوقت الذي تقوم فيه بتوازنها مع نفسها وإزاء المجموعات الأخرى في المجتمع .

الهوامش

١ - أسهم أناس كثيرون بشكل مباشر وغير مباشر في البحث الذي قامت به المؤلفة للحصول على درجة الدكتوراه عن إدراك المسلمين للنسق الإيماني الإسلامي ، وممارستهم له ونقله ، في سياق المجتمعات المسلمانية الغربية في أمريكا الشمالية ، والذي يعتبر هذا الفصل جزءاً منه فقط . وأرد الاعتراف بفضل المرحوم إسماعيل ر . الفاروقي من جامعة تمبل ، وهو عضو مخصص في لجنة تخرجي ، وروبرت ل . بروس من جامعة كورنيل ، وهو مستشاري الجامعي ، وقد أسهم كلاهما بشكل بارز في تشكيل أفكارى ، ونكر المفاهيم ، واستخلاص النتائج . وأدين أيضاً بشكل خاص لسيد دوان الذي ساعدنى في إعداد المخطوط .

٢ - انظر على سبيل المثال A.A. Elkholy, *The Arab Moslems in the united states : Religion and Assimilation* (New Haven : College and University Press Publishers, 1966); E.A. Waugh, B. Abu - Laban and R.B. Qureshi, eds., *The Muslim Community in North America* (Edmonton : University of Alberta Press, 1983) ; and Y.Y. Haddad and A.T. Lummis, *Islamic Values in the United States : A Comparative Study* (New York : Oxford University Press, 1987).
٣ - ينظر إلى الإسلام هنا بوصفه نمطاً إيمانياً بشكل أساساً فلسفياً للفكر والعمل ؛ إذ يتضمن الدين (بالمعنى الضيق ومحسباً بفهم من وجهة النظر العلمانية) بوصفه نظاماً للإيمان والعبادة فقط . (انظر : Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, 1972) .

٤ - تعريف : علماني ، وه علمانية ، مأخوذ من : Random House Dictionary (1968) : - ٥
F. Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago : University of Chicago Press, Center for Middle Eastern Studies, No. 15, 1982), p. 132.
٦ - رغم أن الدستور الكندي لا ينص صراحة على الفصل بين الكنيسة والدولة ، فإن الممارسة العامة للحكومة والمؤسسات تبين أن السلطة تعود إلى المشرعين .

٧ - انظر : M. Arkoun, "The Islamic Consciousness : A Cultural Profile," *Cultures* 4 : 66-93 (1977) الذي يضيف فيه أن القلب البشري في أوائل القرن العشرين حول ، رب المرة ، إلى : النمو الذهنى ، كنهج وه الجذارة الاجتماعية ، كمعيار .

٨ - تلقى التجريبيون من هيوم إلى فلاسفة المنطق الوضعي في القرن العشرين بشكوك جمة حول إمكانية القضاء على الميتافيزيقا . ومن ناحية أخرى ، فإن للتجريبية كان بها الشيء الكثير من النظرة الشاملة للعالم ، فلم تؤد آراء عن العلم والمعلوم فحسب ، وإنما عن علم النفس والأخلاقيات والسياسات أيضاً . انظر : "Types of Synthesis and Their Criteria," Kenneth A. Strike and George J. Posner, in Spencer A. Ward and Linda J. Reed, eds., *Knowledge Structure and Use : Implications for Synthesis and Interpretation* (Philadelphia : Temple University Press, 1983), pp. 344-62.

٩ - الممثلة في سورة الفاتحة (الآيت ١ - ٧) .
١٠ - سورة الله التي قطر الناس عليها ، (سورة الروم : الآية ٣٠) .

J.R. Pole, *American Individualism and the Promise of Progress* (Oxford : Clarendon - ١١ Press, 1980).

١٢ - تعني « التربية الإسلامية » بالنسبة إلى فضل الرحمن (١٩٨٢) ، « العقلانية الإسلامية » ، لأن جوهر الفكر الإسلامي الأسمى هو الذي يجب أن يوفر المعيار الحقيقي للحكم على نجاح نظامه التربوي أو فشله .

١٣ - « إذ قالت امرأة عمران ربّ إني نذرت لك ما في بطني محرّرا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم » . (سورة آل عمران : الآية ٣٥)

١٤ - « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . (سورة الذاريات : الآية ٥٦) ، و : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... وعلم آدم الأسماء كلها ... وقنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة ... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » . (سورة البقرة : الآيات ٣٠ - ٣١ و ٣٥) .

١٥ - E.A. Waugh, "Muslim Leadership and the Shaping of the Umma : Classical Tradition and Religious Tension in the North American Setting", in Earl Waugh et al., *The Muslim Community in North America* (Edmonton : University of Alberta Press, 1983), pp. 11-33 .

١٦ - رغم أن ممثلي هاتين المؤسستين أصبحوا منفصلين في القرن الحادي عشر ، فلا تزال أشكال الحكم الإسلامية تعتبرهما كيانا واحدا .

١٧ - يضيف ووج ، أنه من الخطأ لذلك اعتبار الإسلام المهاجر مجرد نقل عقيدة إيمانية إلى بيئة أمريكا الشمالية . ويجب علينا أيضا أن ننظر في الكيفية التي يتصور بها المهاجر المسلم لمعيه ، والكيفية التي يفهم بها بما يكسب حالته الجديدة جوهرًا ، ويعتد ، الكيفية التي لابد أن يتعامل بها مع الحالة الجديدة انطلاقًا أيضا من المزيد من التفهم المكتسب من تجربته الماضية . وإن من قبيل التجاوز أن نفترض حدوث هذه التحركات المعقدة بدون شقاق أو نزاع ("Muslim Leadership and the Shaping of the Umma" pp. 11-33) .

١٨ - « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تسامطون به والأرحم إن الله كان عليكم رقيبا » . (سورة النساء : الآية ١)

١٩ - « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » . (سورة الشورى : الآية ٣٨) .

٢٠ - يستخدم مصطلح تكاملي هنا لتبيان القدرة على المحافظة على النسق الإيماني الإسلامي عند مستوى مفهومه الرئيسي ، التوحيد ، وإعطاء هذا النسق الإيماني شكلا موضوعيا في البيئة العلمانية الغربية بدون : (١) الإخلال بالمبادئ الإسلامية ، أو (٢) التضحية بالارتباط الجماعي للوطنى / العربى ، أو (٣) عيش حياة مزوجة وإن كانت غير ملتزمة (إسلامية وغربية) ، أو (٤) الانسحاب من المجتمع الخارجى .

الباب الخامس

المرأة المسلمة من منظور متعدد الثقافات

الفصل الثانى عشر

المرأة المسلمة الأمريكية الإفريقية

بيفرلى توماس ماكلاود

ركز معظم رجال العلم الذين يكتبون عن الإسلام بين جماعة المسلمين الأمريكيين الأفارقة جهودهم على فحص تعاليم « أمة الإسلام »^(١) . ويبدو أن اهتمامهم تركّز ، على وجه الخصوص ، على نقد فلسفة « الأمة » ، فيما يتعلق بأصل العرق القوقازى ، وهو شاغل استأثر باهتمام الكتاب غير المسلمين والمسلمين على حد سواء^(٢) . وقد أفضى هذا الاستغراق فى التعاليم المتعلقة بذلك العرق إلى ثرتين رئيسيتين فى فهمنا للقوى المحركة للإسلام فى المجتمع . أولا : لدينا القليل نسبيا من البيانات الغنية بالمعلومات بشأن نمو وتطور مجموعة كبيرة مماثلة من المسلمين خارج نطاق « أمة الإسلام » ، ألا وهى الأمريكيون الأفارقة السنيون الذين كان لهم نشاط كبير فى المناطق الحضرية الكبرى فى الولايات المتحدة منذ الربع الأول من هذا القرن . وثانيا : لا توجد كتابات تحليلية عن دور المرأة فى الجماعة المسلمة الأمريكية الإفريقية ، بما فى ذلك « أمة الإسلام » .

إن اعتناق الأمريكيين الأفارقة للإسلام ظاهرة من ظواهر القرن العشرين . وهى تعتبر ، بشكل رئيسى ، رد فعل للعنصرية الأمريكية التى ترتب عليها أن وجد الأمريكيون السود أنفسهم يعانون مما نقصده بقولنا إن المرء « مشكلة » ، هذا مع العلم الدائم بالكرامية التى يضمها الأمريكيون البيض لأصحاب البشرة السوداء^(٣) . كما أنها رد فعل للحل الذى اتخذته أمريكا البيضاء إزاء « الأعراق المشكلة » ، والتى تبدى فى معاملتها للهنود الأمريكيين ، وهو حل يرمى إلى القضاء على المشكلة بواسطة الإبادة الجماعية أو الاحتواء . وبالتالي فإن الأمريكيين السود رأوا أملهم خيارين بالنسبة لبثانهم . وقد أعرب شتى زعمائهم بوضوح أن الخيارين هما التوافق والاتصال .

اعتاد دعاة التوافق العمل داخل الإطار العلم الرامى إلى « إثبات جدارة الأمريكي

الأسود للمجتمع الأبيض . وقد شددوا على أن المواطن الأسود جدير بمركز متساو في البلاد ، خاصة أولئك الأشخاص السود ذوي المهارات ، المقبولة ، في مجالات مثل المسائل الاقتصادية والتجارية الداخلية . وقد حظى بوبرك ت . واشنطن ، النقيب الرئيسي لهذه المدرسة ، على تأييد رجال الدين المسيحيين من شتى الطوائف ، والذين كانوا يؤكّدون عقيدة ارتكازية تدور حول المحافظة على حسن السلوك وعادات العمل النافعة ، والكفاءة والحياة الخلقية الطيبة .

وكانت الحركة الانفصالية ، من الناحية الأخرى ، تعمل داخل الإطار العام لـ « الوعى المزدوج » الذى صاغه دويوا على أنه الحالة الذهنية للأمريكيين السود ، « الشعور بالنظر إلى النفس دائما من خلال عيون الآخرين - الثنائية - أمريكى وأسود »^(٤) . وقد انقسمت هذه الحركة إلى مجموعتين . الأولى هي حركة « العودة إلى إفريقيا » التى حظيت بتأييد واسع ودعا إليها ماركوس جارفى الذى طالب السود بإعداد أنفسهم للتصالح مع إفريقيا^(٥) . وأعطت هذه الحركة الأمل للأمريكيين السود الذين كانوا يُعذبون ويُضربون ويُقتلون يوميا^(٦) . والثانية هي حركة « أمة داخل الأمة » التى أصرت على أن الأمريكيين السود لهم حق فى أمريكا حيث إنها تأسست بحملتهم وعرقهم ودموعهم . وكانوا يعتقدون أن أمريكا عليها دين تسدده وأنه يجب إجبارها على تقديم تعويض عن آثامها .

ويتناسب اعتناق الإسلام مع توجه حركة « أمة داخل الأمة » . ورغم أن القليل جدا من المراجع يفسر كيف وصلت الأفكار المتعلقة بالإسلام إلى داخل المجتمع الأسود^(٧) ، فإن من الواضح أن هذا الدين كان يبشر بهوية جديدة ، وشعور « بالحيثية » التى أنكرتها عليهم الثقافة السائدة ، وتحرر من الهيمنة المسيحية ومن الوضع المئتنى الذى بلغ حد النفاقة . وتخلّى التابعون الجدد عن المسيحية التى تصوروا أنها أصل اضطهادهم بتمجيدها للمعاناة ووعدها بالخلاص فى الحياة الأخرى .

وقد أفضى اختيار نماء أمريكيات إفريقيات نبذ الإيمان بالمسيحية واعتناق الإسلام إلى إثارة عدد من الأسئلة الهامة . وتكشف هذه الأسئلة عن أن منشأها هو الخوف والتعيز والتخبط العام داخل كل من المجتمع المهيمن والأمريكيين الأفارقة . وتتراوح هذه الأسئلة ما بين « ما هو ذلك الإسلام الذى يؤمن به ؟ » و « ماذا دعى الكنيسة المسيحية ؟ » من ناحية ، إلى « ما الذى يجعل امرأة ناضلت من أجل الحرية تتحول براءتها إلى الخنوع ؟ » أو ببساطة « هل جنت ؟ »

وكثيرا ما ينطوى الاستخدام التقليدى لمصطلح « الهداية » على إعادة استخدام عاطفية أو غير رشيدة للإيمان . وهو يبرز حلا لبعض الصراعات الداخلية التى يكون جوهرها الإيمان . كما تنطوى الهداية على رفض كامل وواضح للنفس القديمة ، وغرس نفس جديدة . وتؤثر للتغييرات فى المعتقد ، بدورها ، على السلوك وتغييره . ويتجنز

هذا الفهم للهداية في نموذج بولن^(٩) . بيد أن الانتشار الحديث العهد للفرق الدينية في أمريكا دفع بنظرة جديدة إلى الهداية ، وهي نظرة تقيم وزنا لحقيقة أن الباحث عن الدين مهم - أساسا - بتحديد الذات ، أى « اتخاذ إجراء يستهدف التغيير »^(١٠) . و يناقش تحول النساء الأمريكيات المودعات إلى الإسلام في سياق أفراد يشعرون باستقرار أو عدم استقرار ، ويكابدون لبتقاء تحقيق تغييرات جذرية في مسيرة حياتهم عن طريق تحول في العقيدة الدينية .

ودراسى للنساء الأمريكيات الإفريقيات اللاتي تحولن إلى الإسلام ، لا تزال في طور الاستكمال . والعينة التي أعمل عليها هي جماعة من فيلادلفيا . وحيث إن المادة التي جمعناها مستقاة بالدرجة الأولى ، من سير ذاتية شفوية ، فإني سأستخدم لغة وصفيّة وثيقة الصلة . قدر الإمكان - بلغة المجموعة التي أدرسها . والمعروض في الصفحات التالية يمثل بعض للنتائج الأولية التي تستند إلى استجابات مسجلة صوتيا مع نماء تتراوح أعمارهن بين التاسعة عشرة والسابعة والستين .

والنساء في هذه الدراسة - مثلن في ذلك مثل غالبية الأمريكيات الأفارقة ، فقيرات . والسبيل الواضح الوحيد للمناخ لهن للخروج من الفقر المستديم هو التعليم ؛ وهو خيار يمزعه ما يمكن تسميته « الحلم الأمريكى » . ومن سوء الحظ أن التعليم الأمريكى ليس مصمما لتخطي العنصرية والقر للذين يمانى منهما الأمريكيون الأفارقة . وفى الحقيقة ، يعتبر التعليم غير فعال بصفة عامة كأداة لتحقيق « الحلم الأمريكى » . وبالنسبة للغالبية العظمى من الأمريكيات الأفارقة ، لا يستأصل التعليم الفقر .

وعند مستوى ما ، تحلم كل امرأة أمريكية إفريقية بالحلم الأمريكى ، وهى تعلم تماما أنه بدون موارد مالية وتعليم ودعم عاطفى ، سيطر حلمها خيالا على الدوام . وتمثل النساء فى عينتى بالدرجة الأولى قوة غير ظاهرة على السطح فى المجتمع بصفة عامة ودخل سياق المجموعة الأمريكية الإفريقية على حد سواء . واستلارهن ناتج عن وضعهن فى كلا المجتمعين . وعموما ، ينظر إليهن كإناث يعملن لدى الغير وأخلاقهن موضع شك^(١١) . وفى حين أن الجهود التى تبذلها المرأة الأمريكية الإفريقية كيما تظهر على سطح المجتمع كثيرا ما تصنفها تحت عناوين « المرأة الخارقة » أو « المرأة الكسول » ، فإنهن أحيانا يكشفن عن قدراتهن من خلال « عمليات التحول العقيدى » ، وإحدى عمليات التحول هذه هى التحول إلى الإسلام .

من هن إذن أولئك النساء اللاتي اعتنقن الإسلام ؟ يشير التحليل الأولى للمادة التى جمعناها إلى أربع فئات عامة . وتستند هذه الفئات إلى الطرق التى تصف بها النساء أنفسهن قبل التحول إلى الإسلام وبعده . ومن المهم تذكر أن هذه الفئات لا تمثل جميع من غيرن عقيدتهن ، وما يرد أنما هو محاولة لتقديم الصفات الرئيسية المشتركة بين

مجموعات معينة من النساء وتعيين تلك الخبرات التي تميز أفرادها على اختلاف مشاربهن . وتاريخ النساء قبل تغيير العقيدة له أهميته البالغة لتحديد الأنماط المعلمة من حياتهن الدينية وفهمهن لذواتهن . والأسماء والصفات التي أعطيتها للفئات العديدة من النساء للثلاثي اعتنق الإسلام هي تلك الشائعة داخل الجماعة الأمريكية الإفريقية ، كثرات شعبي وتوصيف حقيقي على حد سواء^(١١) .

والنوع الأول هو « الخوخة »^(١٢) ، التي انحدرت على نحو مميز من بيئة يعيش فيها المرء يومه وكأنه بلا غد . فليس هناك أي تفكير في المستقبل في شكل خطط أو أهداف أو حياة مهنية . وعادة ما تهجر الخوخة النظام التعليمي في مرحلة مبكرة من العمر ، إما لأنها لم تجد تشجيعا على مواصلة التعليم ، أو أنها غير مهية لمواجهة مطالب المدرسة في أمريكا^(١٣) . وكثيرا ما توصف [عند البلوغ] بأنها أم قبل الأوان وغير متعلمة أو نالصة التعليم وسوف تقضي حياتها وافقة في طوابير المعونة الاجتماعية . ويمضي كل يوم وقد سادته حالة من اليأس بسبب الافتقاد إلى الأمن . وعادة ما تخفف الخوخة من ثلها وآلامها باللجوء إلى المخدرات أو الإفراط في التلهو . وحتى في أثناء هرب الخوخة المؤقت من محن أمريكا السوداء ، فإنها تعلم من التليفزيون أن هناك أساليب حياة بديلة تكون النساء السوداوات فيها من « نوات الحثيئة » . و « الحثيئة » لها مستويات كثيرة ، إحداهما الظهور الإيجابي على سطح المجتمع الذي يمكن من خلاله أن يحظى المرء بالاحترام . والمشكلة تكمن في سبل الوصول إلى ذلك . ففي غياب أهداف مهنية وتعليمية ، تبدو « الحثيئة » بعيدة المنال فعليا .

وعلى عكس الاعتقاد الشائع (في كل من العالمين المسيحي والإسلامي) فإن النساء في هذه المجموعة لسن مسيحيات وراعات . إذ لا تعرف الخوخة العالم المسيحي ولا نشاط المسيحية فيما عدا الإحساس بأنها أصل مشكلتها . وفي واحد من جهودها الأخيرة للبحث عن « شيء ما أفضل » تقرر الخوخة التقصى عن الإسلام . وعادة ما تكون لديها مسبقا معرفة برجل مسلم أمريكي إفريقي يشرح لها كيف تصبح « أفضل حالا » كإمرأة مسلمة . ويدعى ذلك الرجل أن المرأة المسلمة تحظى باحترام أرفع قدرا من أي أحد آخر على وجه الأرض ؛ وأن جميع الرجال ممن هم على « شيء من الحثيئة » مسلمون ، وأن الزوج المسلم الصالح سيقوم بحياتها . وتتجنب الخوخة إلى الإسلام تطلعا إلى ذلك الزوج الجاهز وإلى « الحثيئة » .

ويصبح لازما الآن على الخوخة - سواء في المر أو في العلانية - أن تغطي جسدها وأن تصلى ، وتمتنع عن الاتصال بأي رجل آخر غير زوجها ، وتتجنب الخمر ، وتحذر بصفة عامة القيم الغربية إلى الأبد - حتى لا يكون مصيرها إلى جهنم . وتقول الخوخة : « قبل أن يكون بومسي التقاط أنفاسي كانوا يخبرونني عن كل تلك الطيقات من الثياب التي يتعين على ارتداؤها حتى لا يشتبهني أحد . ومتى حدث بالمرء أن

اشتهأت أى شخص ؟ وما هى الشهوة ؟ إنهم يقولون إن للرجال لا يستطيعون تمالك أنفسهم عندما يرون هيئة المرأة ، ولذلك يتعين على أن أكون محتشمة ، وأن أبدو بسيطة المظهر ، وأن أرتدى ملابس سوداء .

وتبدأ الخوخة فى عملية إحياء تنويمى ذاتية^(١) تغير من أنماط تفكيرها . إنها تستطيع الآن أن تتصلق باسم الإسلام من المنظومة الغربية التى أدلتها ، وأن ترفضها وتعلنها . وأنها لتملك سببا وجيها لرفض المشاركة فى مجتمعها المحلى ، ولعدم التصويت فى الانتخابات ، ولعدم مساعدة المحتاج أو الفقير على أساس أن المجتمع الأكبر يتكون من الكفار . وليس لها بعد الآن أن تشعر بأنها لا تصلح كعائل لأن تلك الأشياء المادية الأخرى التى كانت تكافح للحصول عليها كانت خاطئة فى المقام الأول . ولا يغزو شيك الإعانة الاجتماعية خزيا ويصبح مصدرا داخليا للقوة ، إذ يكون التركيز على القدرة على القيام بأعمال ناعمة من الذات . والخوخة لديها أطفال ويوسعها القول بأنها لا تعرف أى شيء عن أبيهم لأن الشخص الذى تتحدث إليه ليس مسلما ، ومن ثم لا يستحق قوله الصدق . وهى تمطى لتعطلها عن العمل مسوغا محددا : إنهم إن يستخفونى بسبب ملابسى ، ويتعين على أن أرتدى هذا الملابس لأتبنى مسلمة . وتعلم الخوخة أن مسئولى الإعانة الاجتماعية لا يملكون إنكار حقها ، حتى بالرغم من أنهم يكرهونى . وفى ذلك عزة . إن الخوخة إدانة حية ولعريهم . لقد شعرت كما لو كنت من ذوى الحثيثة ؛ أنظر بازدراء إلى الخطيئة والشر ، أنكر المرأة المارية الغانية بالعبقة والشممة . لقد شعرت بالصلاص . إن أمريكا ليست ذات بال ، وجميعهم سيحترقون . إنهم مدينون لى .

وبعد ذلك تبدأ الحقائق تطفو إلى السطح . إذ تعى تدريجيا ذلك النوع الخاص من الاستهجان والتحيز الذى يكونه للنساء المسلمات الأمريكيات الإفريقيات . وذلك أنها فى سعيها إلى « عنوان الاحترام » ، أى الزواج ، تجد نفسها مواجهة بضرورة اتخاذ قرار بشأن الزوج بدون استشارة الأشخاص الذين عرفوها وأحبوها . ويجب عليها أن تستخدم فقط معايير ينص عليها كتاب ليست مهياة لفهمه ، أو تحاكى بعضا من الثقافة الإسلامية التى لا تعلم عنها شيئا . إن ما تعرفه عن العلاقات مطمور فى أمريكا السوداء .

وفى نفس الوقت الذى تحدث فيه التحولات الداخلية والخارجية تكون الخوخة مضطرة إلى تعلم الصلوات باللغة العربية . ونظرا إلى افتقارها للتعليم فإنها تلجأ تلقائيا إلى التقاليد الشفوية وتحفظ عن ظهر قلب أخطاء النطق لدى المهتمين الآخرين . وتتلقى الخوخة معلوماتها عن الأفعال « الحرام والحلال » فى الإسلام ، صوابا أم خطأ ، من مهتد على نفس النمط من سوء الإطلاع مثلها .

وأكثر المطالب إلحاحا أن « ترتدى الملابس الصليم » وتزوج . وتقوم ببعض الإحياء التنويمى الذاتى فتصبح تلك المرأة التى مستزوج شخصا ما لا تعرفه ، شخصا

انمحي ماضيه مع الهداية - وتنحى الحقل جانباً وتعشق الإيمان . الإيمان ؟ : الإيمان بأن الله سيهديها إلى اتخاذ القرار الصائب . وتقوم الخوخة بهذا الإيحاء التوجيهي الذاتي أربع مرات على الأقل قبل أن تستسلم بشأن الزواج . والحياة الزوجية الإسلامية بالنسبة للخوخة معقدة جداً لما كانت تألفه من تربيته المعاشية قبل الإسلام - مجادلات مسفة ، ومشاجرات بنوية ، وبذاعة ، وجو علم من المسخط . بيد أنه توجد في حياتها الزوجية الإسلامية تلك الإضافة اللاذعة المتعلقة بتعدد الزوجات . وتعيش الخوخة في قلق دائم من إمكانية أن تصبح « زوجة ثانية » ، (الأمر الذي يكرها بالمشاجرات فيما قبل الإسلام بسبب النساء الأخريات) . ومن أكثر التبعات المؤسفة لهذا القلق العداوة الظاهرة تجاه أية امرأة عزيزة أخرى ، ومن ثم تقبل قدراً معيناً من الإساءة (كيما تظل متزوجة لأطول مدة ممكنة) .

وتستمر الخوخة في النظر إلى نفسها على أنها يمثل ما كانت عليه من القوة دائماً فيما قبل . وإنها لقوية لأنها تستطيع التغلب على النظام ، وتحمل الإساءة الضرورية كيما تطعم وتكسو نفسها وأولادها . والمشكلة أنها الآن لم تعد على ما كانت عليه من أي وجه آخر من الوجوه . وعادة ما تكفي حقيقة عدم وجود جسور للتراجع وإمكانية عدم وجود مستقبل بدون الهوية الإسلامية لتلزم الخوخة الصمت خلف حجابها .

والفتتان الثانية والثالثة من النساء الأمريكيات الإفريقيات اللاتي اعتنقن الإسلام تمثلان مجموعة معقدة جداً ترجع جذورها إلى عمق معضلة « الوعي المزدوج » التي واجهها الأمريكيون من أرومة إفريقية . وسناقش حالة « كيسوانا » (١٥) و « سافورناه » (١٦) مما باعتبارهما ممثلتين لهذا الوعي للمزدوج . وتطرح العيتان تبايناً كبيراً فيما يتعلق بالخلفيات العائلية ، إلا أن العامل الذي يرأب للصدع في التباين بينهما هو التعليم . فقد ركزت هاتان المرأتان في وقت ما من ماضييهما الحديث العهد ، على السواد ، واتخذتا قراراً واعياً بشأن الطريقة التي تقومان من خلالها بدور للمرأة الأمريكية الإفريقية . وهما امرأتان مثقفتان ؛ ومن خلال السفر أو القراءة أو الاتصالات الشخصية ، وسعنا أفقيهما ، واكتسبنا نظرة شاملة رحبة للعالم . وقادهما اكتشافهما لمشكلة العنصر في أمريكا ، وإطلاعهما على ثقافات أخرى - على الأقل - إلى ممارسين متميزين ومتشعبين . ويتضمن أحد الممارسين النشاط والمشاركة في التجمعات أو الحركات السياسية / الثقافية السوداء ، في حين أن المسار الآخر يرمي إلى البقاء - البقاء كإنجاز في المنشأة البيضاء .

وقد أسهمت كيسوانا ، التي انتحلت لنفسها هذا الاسم ، في الحركات السياسية / الثقافية السوداء ، وأصبحت على وعي بتوجهات العالم الثالث وتؤديها . واسمها ينشأ عن خيبتها ، إذ أنه تعبير عن « الحبيثة » . وهي تلتمس الأمن والهوية الدائمة من خلال ما تبذله من محاولات لتعزيز العدالة والمساعدة في تحقيقها أو الاحتجاج على غيابها . الذائع . غير أنه تبين أن الثورة التي انتشعت بها كانت مؤقتة مثل علاقاتها الشخصية .

إذ أدركت في النهاية أن المجتمع الأكبر (الأبيض) لا يعترف بالصوت الأسود « العيشية » . وقد وجدت كيمونا نفسها وقد أصبح لديها طفل (أطفال) ، وأحلام محطمة ، وبانت وحيدة .

وسافونيا ، وهي في طريقها إلى الاستيعاب ، تتطلع إلى المهن التي يهيمن عليها الذكور في الأغلب كما تحقق هدفها ، وذلك من قبل مهن الطب والهندسة والأعمال المالية . ورغم أن لديها حافزا قويا بما يكفي إلا أن النجاح الحقيقي يروغها ، والهوية التي تسعى إليها في « الحلم الأمريكي » مخادعة ووهمية . ويتلاقى مسارها مع مسار كيمونا في ميدان « المرأة الخارقة »^(١٧) . وسافونيا لديها أيضا طفل (أطفال) ، وأحلام محطمة ، وبانت وحيدة .

وتتمثل التغييرات التي تخلفها هاتان المرأتان على حياتهما في تحولات عقيدة حيث إنهما تلتصقان فطيمة مع النمط السائد في معنى لانتحال هوية جديدة . وتجد كلتاهما أنه سواء حاولتا من خلال التجربة مع « الثورة السوداء » أو عملتا على الذواين من خلال الإنجازات ، فإن « للعيشية » تتحدد باعتبارها « الانتماء الحقيقي » . وكانت كيمونا قد تحولت خلال أيامها الثورية إلى جماعة دينية غير مسيحية ذات توجه إفريقي . وبعد هذه المرحلة ، أصبحت جماعات من قبيل « أمة الإسلام » وه « معبد البربر العظمى » لها جاذبية طاغية . وكانت سافونيا قد تحولت في الأصل إلى اللبوا التأميلية وفكرت وقتا في التحول إلى البردية . وظلت بدائل من هذا القبيل تثير شهيتها العقلانية .

وقاد سعى هاتين المرأتين بحثا عن العقلاني والروحي والثوري ، إلى الإسلام . لقد قرأتا - بصفة عامة - جميع الأدبيات المتاحة عن الإسلام ، وأصبحتا في البداية من « المتعاطفات مع الإسلام » ، وحليفين سياسيين للإسلام ، تلتصقان العدالة التي أنكرتها عليهما أمريكا المسيحية . ومن ثم لا يكون التحول النهائي إلى الإسلام بنفس القدر من الصعوبة الذي كانت عليه محاولتهما الأولى من أجل هويت بديلة . وينظر إلى هذه الهداية بوصفها نهاية رحلة .

لقد تعبت كل من كيمونا وسافونيا من اضطرابهما إلى التصرف وفقا لصورة « المرأة الخارقة » . وقد تعلمتا أن الإسلام مبنين محنتهما . وتطم كيمونا أنها تستطيع في الإسلام أن تلتصق أهدافها الاجتماعية / السياسية لأن أحد تعاليمه الرئيسية تحقيق العدالة الاجتماعية . وترى كيمونا النساء في المسجد ويثير مظهرهن أفكارا مألوفة عن « الوحدة » في أيام الثورة الخوالي . ويلتصق لسافونيا فلن مظهر النساء المسلمات جديد عليهما ، وميهر وأمر . وتستطيع كل من كيمونا وسافونيا في الإسلام أن تكون « امرأة حقيقية » - امرأة يتوقع منها أن تكون عالة ومشتتة من أجل هذه العوالة .

ومن المثير للاهتمام أن كلتا المرأتين تصفان هدائيهما الداخلية على أنها مسلمات من المراحل التي بدأت بعبارة « في حالة خبلى المؤقعة » . وتجد مثل أولئك النساء

أنفسهن في اضطراب داخلي باستمرار عند سعيهن للاحتفاظ باعزازهن بأنفسهن . إذ يتعلمن أن معارفهن العلمية عائق أمام الإيمان الحقيقي في الإسلام ؛ وأنهن لا يستطعن استخدام معظم ما تعلمنه . والجماعة لا تشجع التعليم ولا الطموح . وللموسيقى « حرام » ، وقراءة أبيات أخرى غير أبيات الإسلام حرام ، والأغناء والرقص والمهن التي تقتضى الاتصال بالرجال حرام ، والمهن التي تتضمن الأعمال المصرفية حرام ، وهم جرا . إنهن يجدن أنفسهن مدفوعات بصفة عامة إلى اعتماد القيمة .

ولكن ثمة نساء كثيرات لهن تجارب تختلف كلية عن تجارب كل من كيسوانا وسافونياه . والشئ الوحيد المشترك بينهما وبين الأخريات هو اللون والأصل . وهناك الكثير من التشعبات الموجودة في باطن كلتا المرأتين . فلم تنجح سافونياه في الامتزاج رغم أنها حصلت على التعليم . وكيسوانا رأت نفسها ملكة متوجة بدون مملكة وحاربت ثورة لكي تصبح أمة . وكل منهما تعتبر نفسها جميلة ، في حين أن أقرانهما من التكور السود يخرجون مع نساء بيض . . والآن كل منهما في موقف يتمين عليها فيه أن تضع استراتيجية لمعركة على قدر من الحق يكفي لتمييزها عن شقيقاتها في الإسلام .

كما أن كيسوانا وسافونياه مبتلئتان بالمنقصات من الخارج . فوظيفتهما معرضتان للخطر فوراً بعد تحولهما الديني . وعادة ما يكون تغيير الملابس هو بداية المنقصات . إذ يحلق الرجال والنساء على حد سواء فيهما باحتقار لأنهما غطتا شعرهما . بل إن معظم زملاكنهما في العمل يبدؤون حملة إرهاب مؤقتة لحمل المهتدية على « تعرية شعرها » . ويقال لهما إن الصورة التي تعرضانها ليست متماشية مع صورة الشركة . وعادة ما تنجح الحملة وتطرد المرأة المسلمة صرا من عملها . وعادة ما لا تدخل كيسوانا وسافونياه في معركة كبيرة لأنهما محاصرتان من جميع الجوانب . ويصبح العثور على وظيفة أخرى مستحيلا تقريبا بسبب ملبسهما . وحينئذ تدفع الظروف كل امرأة إلى مهانة كبيرة أخرى في حياة الضحايا - الإغاة الاجتماعية .

وهناك خيار آخر بالنسبة للنساء الأمريكيات الإفريقيات من هذه المجموعة هو محاولة تغيير أسلوب حياتهن مرة أخرى بعونة مميزة ، وهي مزيج من استمدادهن المبسوق في العالم الثالث ومن الإسلام . فيخلعن ملايسهن الإسلامية ، ويدن إلى العمل ، ويشترين الأثاث مرة ثانية ، ويشاركن بصفة عامة في الأنشطة العامة للمجتمع الأمريكي الإفريقي ، ولكن في الأعياد والمناسبات الخاصة فقط . وفي تلك الأوقات يرتدين ثيابا « لائقة » ، وإن بقين بمعزل عن النساء ويختفين في ختام الاحتفال . ويزعن أيضا إلى الانتقال للعيش في الأحياء التي لا يحتمل أن يكون المسلمون الأمريكيون الأفارقة يعيشون فيها .

وأخيرا ، تستقر أولئك النساء الأمريكيات الإفريقيات للمسلمات في الإسلام كطريقة حياة تسمح لهن بأن يمارسن الإسلام بالفعل دون أن يتخلين عن تراثهن الثقافي

أو طموحاتهن . بيد أنهن لا يعتبرن « نساء مسلمات صالحات » ولا يعملن عادة باحترام أو مجاملة من المسلمين الآخرين .

والطراز الرابع ، « سارة »^(١٨) ، لا تتميز بالفقر أو بمستوى التعليم . إنها تختلف عن الأخريات بسعيها المتعمد لفهم الدين . ومن اللافت للنظر أن سعيها من أجل لفهم يبدأ عادة في مرحلة الطفولة^(١٩) . وهي تنشأ في المعتاد في منزل يحضر فيه جميع أفراد الأسرة الطقوس الكنسية بانتظام . وتترقب « سارة » اختصار « الثورة السوداء » وليس لديها حافظ مميز نحو طموح مهني . بيد أنها تعشق المعرفة ، خاصة المعرفة بالثقافات الأخرى . وهي تمشي معظم وقتها في الجامعة التي تلتحق بها حيثما يكون هناك طلاب أجانب ، وتقرأ في علم النفس والتاريخ والأدب ، وتعيش بوجودها في ملايين الأمكنة . وتتجنب ذهنها النظريات الدينية ، سواء كانت غامضة أو واضحة . وسارة باحث أصيل عن الحقيقة وليست على استعداد للاضطلاع بأبحاث سطحية . وقد قادت هذه الاهتمامات إلى الانضمام إلى العديد من الجماعات الدينية .

ولم تفلت سارة من مشاهدات الحياة الأمريكية الإفريقية ، والعنصرية شيء خبرته أسرتهيا بأكملها . وسعى سارة من أجل « الحيثية » لخدمه سعيها الأكثر حدة وراء الحقيقة . فهي لا تحتاج ، نظرا لموقفها الأخلاقي ، إلى « الحيثية » كبسمة لتوترات الفقر والتمييز . وتشدد منظومة قيمها على الجماعية ، والمشاركة ، والالتزام ، والطاعة (وإن تكن طاعة غير عمياء) للسلطة ، والروحانية واحترام الماضي . وتتفهم سارة « نظام الضحية » الذي فرضته أمريكا عليها ، وفي حين أنه ليست لديها رغبة في القتال مثلما تفعل كيموانا ، أو الامتزاز مثل سافونياه ، فإن وجودها عمل من أعمال الاحتجاج ضد الظلم . ويأتيها تحريرا عن الإسلام بعد الكثير من تحريات مماثلة في أدبيات الأديان العالمية ؛ فقرأ القرآن من أول حرف إلى آخر حرف ، ويعد ذلك تنضم إلى أحد الفصول الجامعية للتعرف على تاريخ الإسلام وفلسفته .

ويشمل اعتناق سارة للإسلام اعتناق أسرتها له أيضا ، على عكس ما حدث لأخواتها في المجموعات السابقة . إذ تصبح أسرتها إلى المسجد وتطلب من الإمام تقديم ردود على أسئلتهم . كما أنها تزود أفراد الأسرة بأدبيات عن الإسلام لاستكمال ما قاله الإمام . ورغم أنها لا تتوقع من أسرتها أن تتحول عن عقيدتها إلا أنها تعتبر بحثها عن الحقيقة أمرا عائليا . ومن المثير للاهتمام أن سارة لا تشعر بحاجة إلى تغيير اسمها وتصر باعتزاز على أنه اسم وهبه لها لم وأب محبان لها .

وتفضل سارة أن تمد يد العون في الإسلام من خارج دائرة المجتمع الأمريكي الإفريقي . كانت قد حاولت « التفرغ إلى قلب الأمور » لكي تجد نفسها فيما بعد تمشي أيامها في اكتئاب وحيرة . ويعد بضعة أحداث من هذا القبيل ، عادت بسرعة إلى الهامش . بيد أن استيعاب أسرة سارة لمبادئ الإسلام وأحكام الدين منتظم وشامل .

فالأمره تنسوعب للقيم الإسلامية وليس القيم الثقافية المجموعات العرقية الأخرى من المسلمين . ولهذا السبب فإن أسرته لا تؤدى واجباتها تحت ضغط بأن تحيا مثلما يحيا الآخرون . ورغم أن الأسرة مختلفة عن جيرانها المبشرين ، فإن الاختلاف لا يقضى إلى تنافر . وتنتهى سارة إلى حياة من « علاقات الجيرة الطيبة » . وعندما تدعو سارة نساء مسلمات إلى بيتها يسود جو من العبور والدفء بصفة عامة . فالتساء كلهن يحملن اسم سارة ، وحياتهن فى الإسلام بهيجة ومريحة على حد سواء .

ولا يمكن أن نناقش بشكل واف فى هذا الفصل الحاجة الواضحة التى لباها البديل الإسلامى فى حياة الأمريكيين السود فى « العصر للتقى » من هذا القرن . لقد أشبع الإسلام الجوع الداخلى لدى الشعب الأسود للاعتراف بهم كأمة . ومع قيام الكثير من السود بالتخلص من صلباتهم ردا على الصلبان التى كان يحرقها أفراد « الكوكوكس كلان » ، المسيحيون ، تقدم الإسلام ليملاً القراع الدينى ويعطى أملاً فى طريق جديد ومختلف . وسمح هذا الأمل للسود بأن ينفصلوا روحياً ، وبأن ينفوا مع ذلك بين جنات أمريكا البيضاء . ولقد أتاح الإسلام للسود الاحتجاج المطلق - أى نيز المسيحية - ووفر مساراً للانتماء إلى عالم يُصور أنه أكبر من أمريكا ، عالم سيخضع أمريكا يوماً ما ويمثلها عن أفعالها .

إلا أن الكثير من النساء السوداوات لا يزلن حتى اليوم مكبلات فى نظام يعتبرن فى ظله إماء للنظام الأمريكى . فبرنامج المعونة الاجتماعية فى هذا البلد يهين ويدل النساء قبل تزويدهن بمستوى الإعالة المفترض فيه أن يقدمه . فى هذا النظام توجه الأمثلة إلى النساء عن حياتهن الشخصية ، وكثيراً ما يعاملن بوقاحة بالغة فى الوقت الذى يتقدمن فيه بطلبات من أجل الحصول على المساعدة الحكومية . ولا يمكن للأخصائين الاجتماعيين أن يحجبوا هذه المساعدة عن الإناث اللاتى يطلبنها ويكون لديهن أطفال دون الخامسة من العمر ، حتى عن أولئك المرتديات للملابس الإسلامية ، إلا أن الثمن المدفوع فى صورة فقد الاعتزاز بالنفس يمكن أن يكون مرتفعاً .

والمرأة الأمريكية الإفريقية المسلمة التى تضطر إلى التماس هذا الشكل من البقاء عادة ما تجد أن هناك « جرعة مزدوجة » مخدرة من أجلها . إذ تُساءل عن حقيقة الدين الذى « يضطر نساءه إلى التمسك » ، وتولج بأسئلة من قبيل : « لماذا لا تطيلين العون من بنى دينك الذين لديهم كل تلك الأموال الضخمة ؟ » . وعندما تتقدم إليهم بدون زوج (إذ من الصعوبة البالغة أن تحصل على الإعانة الاجتماعية إذا كنت متزوجة) فمن المحتمل جداً أن يكون السؤال : « ماذا أفعلك أن ترتدى كل تلك الثياب إذا كان الرجل الذى ينجب الأطفال لا يراهم ؟ »

إن وجود « عالم نسائى » فى الإسلام أمر معروف . إلا أن غير المعروف هو أنه لا يوجد به سوى حيز صغير للمرأة الأمريكية الإفريقية المسلمة . فهيكلك الأمن

والقوة فيما بين النساء المملمات في البلدان الإسلامية^(٢٠) التي بنيت بحرص لا تفتح أبوابها أمام الغرباء . فهذه المجموعات من النساء تسود بينهن محورية عرقية متطرفة . وتتم اتصالات النساء الأمريكيات الإفريقيات المملمات مع العالم الإسلامي من خلال رجال ذلك العالم . فقد كان الرجال المسلمون من العالم الإسلامي هم الدعاة الأوائل إلى الإسلام في أمريكا . وقد تولوا بصفة عامة إعطاء التطلمات للنساء الأمريكيات الإفريقيات المملمات بشأن الكيفية التي يصبحن بها مملعات ؛ ويقومون بتنظيم فصول دراسية وعقد حلقات دراسية لتفسير الأمور المتعلقة بوضع المرأة في الإسلام ؛ بيد أن زوجاتهم لا يحضرن عادة هذا النشاط .

وهكذا فإن البحث الأولي في جماعات المملمات الأمريكيات الإفريقيات يكشف حتى الآن عن سملعة من المجموعات الفرعية الصغيرة داخل الجماعات الأكبر . ويمكن القول بوجه عام أن هذه المجموعات الفرعية ترتبط بموقف الأزواج داخل الجماعة . وهناك تفاعل طفيف بين المجموعات ، حيث إن الموقف يرتبط بالتعليم والدخل والمركز . ورغم أن الحدود الطبقيّة معترف بها داخل المجتمعات المحلية ، فقد كانت النساء خدومات ، ومجاملات بصدق ، ورفيقات بشكل يتخطى الحدود . وربما يرجع ذلك إلى أن « الدائرة » الإسلامية تعتبر بالفعل نظاما مغلقا داخل المجتمع الأمريكي الإفريقي الأكبر وأن الحاجة إلى التلاحم كبيرة .

وتشكل أدوار المرأة في شتى الجماعات الإسلامية الأمريكية الإفريقية قصة أكبر من حدود هذا الفصل . وما يمكن قوله أن الأدوار تختلف من جماعة إلى أخرى ، وأن هناك نمطا مختلفة من التماذج الشخصية بحسب المجموعة . وتنتظر معظم النساء إلى أنفسهن على أنهن يستعدن دور الأم والزوجة ومدبرة المنزل في مفهوم إيجابي . وهن على وعى شديد بالدور الذي اضطرت المرأة السوداء إلى القيام به خارج المنزل ، ويرحبن بالأدوار التقليدية للمرأة . ويحدث تنافس في الجهود المبذولة من أجل « أن أكون ناجحة كمديرة منزل وأم » . ويتم التأكيد على تقنية الأطفال وحمليتهم من « شروق أمريكا » . ويقتبس استقرار البيئة المنزلية بأى ثمن .

ويكشف استقرائي للاستجابات حتى الآن عن أن المملمات الأمريكيات الإفريقيات يعتقدن أن الإسلام يستطيع توفير حياة أفضل . ولكتشاف الكيفية التي يمكن تحقيق هذه الحياة الأفضل بها يتسبب في العديد من التوترات . فمن الصعوبة بمكان أن تكون المرأة رائدة وأن تتنازل لنسق طريقها خلال متاهة بدون أية مساندة من مجتمع النساء الأكبر . إن حقيقة كونها أمريكية إفريقية تعتبر تحديا مباشرا للمعايير الإسلامية التقليدية لأدوار المرأة ، أي المرأة المحجبة ذات الحفة والصون والتي يعولها زوجها . ويظل نظم العنصرية والقهر الأمريكي جلفا بحضوره في حياة النساء الأمريكيات الإفريقيات . ولا مراء في أن التوترات تزداد عندما تتحول المرأة الأمريكية الإفريقية

إلى الإسلام - إذ أنها تكون احتجلاً مرتباً ضد جميع الآخرين . وهناك مظاهر قهر جديد أخرى : إذ ينظر إلى أولئك النساء بازدراء ، ليس فقط من أجل سوانهن ، وإنما أيضاً لتحويلهن إلى ما يتصور بأنه نظام معاد .

ويتم إنجاز « الحثيثة » جزئياً . فهناك الثقة في العثور على الطريق إلى الله ، وإن كان هناك أيضاً اليأس من محاولة شق طريقة حياة مختلفة تماماً وسط الطريقة القديمة المألوفة . فعادات البقاء وغرائز البقاء لا تزال باقية ، ولم يتم بعد استحداث نمط جديد . ويتعين على أولئك النساء أن ينشئن « عالمهن النسائي » ، لأنهن اضطرن إلى الوعي الحاد بمسألة الأبواب المغلقة التي تتبعها النساء للمسلمات الأخريات . وهن يدركن أيضاً الطابع المتناقض لوجودهن في العالم الإسلامي ككل . وحسبما تقول كيمونا : « إن العالم الإسلامي فخور أن يعدنا في إحصاءاته ، ولكن ليس لديهم اهتمام بالأخذ بأيدينا صوب الحرية في هذا البلاد حيث يلتصمون هم الآخرون الحلم الأمريكي » .

الهوامش

- ١ - E. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961) ; E. - ١
U. Essien- Udum, *Black Nationalism* (New York : Dell, 1962) ; Dorothy Blake Fardan, *Understanding Self and Society : An Islamic Perspective* (New York : Philosophical Library, 1981) ; Clifton E. Marsh, *From Black Muslims to Muslims : The Transition from Separation to Islam, 1930-1980* (Metuchen, N.J. : The Scarecrow Press, Inc., 1984).
- ٢ - انظر على سبيل المثال : Raymond Hall, *Black Separatism in the United States* (Hanover, N.H.: Dartmouth College University Press of New England, 1978).
- ٣ - W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (Greenwich, Conn. : Fawcett Publications, 1961), p. 16.
- ٤ - المرجع السابق .
- ٥ - Edmund David Cronon, *Black Moses : The Story of Marcus Garvey* (Milwaukee : University of Wisconsin, 1955), p. 31.
- ٦ - المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٦ .
- ٧ - من الممكن أن يفترض بأنه كانت « هناك اتصالات مبكرة من خلال المهتدين والمهاجرين . وفي مقدمة المهتدين محمد روميل ويب ، محرر *The Moslem World* . (يقوم أكبر محمد ، مدير إدارة الدراسات الأمريكية الإفريقية في جامعة ولاية نيويورك في بنجلتون بكتابة تاريخ حياته) . وفيما بين المهاجرين ، ينبغي الإشارة بشكل خاص إلى الحركة الأحمدية التي تضم عشرات الألوف من السود في عضويتها . (انظر : Maulana Muhammad Ali, *The True Conception of Ahmadiyyah Movement* [Lahore : Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1951], p. 258) وأعمال الشيخ داود وزوجته السيدة خديجة محررة مجلة *Sahabiyat* ، وهي مجلة ترويية نصف شهرية للنساء المسلمات .
- ٨ - Walter Conn, *Christian Conversion* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986) p.5. - ٨

- James T. Richardson, "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict - ٩ Conversion /Recruitment Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (1985), 119-236.
- Carrie Allen McCray, "The Black Woman and Family Roles", in *Black Women*, - ١٠ ed. La Frances Rodfers-Rose (Beverly Hills : Sage Publications, 1980).
- ١١ - *Wild Is the Wind* by Nina Simone and تسجيل من تسجيل Gloria Naylor's *The Women of Brewster Place* (New York : Penguin, 1983).
- ١٢ - : إن بشرتي بنية ، وسلوكي خشن . وسأقل أول ، أم ، أراها ، لقد كنت حياثي خشنه . إنني ممرورة بشكل بالغ هذه الأيام لأن والدي كنا عبيد . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي خوخة ، [نينا سيمون] .
- ١٣ - التعليم العام في أمريكا بالمجان من القلمية للفتية . وتتألف للتكاليف من جراء رحلات الأطفال ، والإمدادات المدرسية ، والملابس الموحدة .
- ١٤ - الطريقة المستخدمة في الإيحاء التتويمي للفتى هي نفس الطريقة التي تستخدمها الخوخة لتحيلة نفسها لاستعباد الصدمات الذهنية والمطوية التي توزعها الوكالات الاجتماعية في أمريكا .
- ١٥ - : ورغم ذلك أسررت كيموننا على قص شعرها بنفسها ، إلا أنه كان خفيفا وناعما بحيث أنه أبقى أن يتلبد حتى بعد أن غسلته . ولم تنفر أبدا لويلسون قوله لها إنها لا تبدو إفريقية ، (Naylor, *The Women of Brewster Place*, pp. 81-82)
- ١٦ - : بشرتي صفراء ، وشعري طويل ، وأنتهي إلى عالمين . أبقى كان غنيا وأبيض ، وقد اغتصب أسمى في وقت متأخر من إحدى الليالي . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي سافوناه ، [نينا سيمون] .
- ١٧ - هذه العبارة مشروحة بعناية في : Michele Wallace's *Black Macho and the Myth of the* : *Superwoman* (New York : Dial Press, 1978). تعريف المصطلح هو المرأة التي تعمل كل شيء ، أي تعمل خارج المنزل وترعى الأطفال بمفردها ، وتظهر عادة قوة متصلة .
- ١٨ - : بشرتي سوداء ، ذراعي طويلتان ، وشعري كث ، وظهري قوي .. قوى بالدرجة الكافية لتعمل الأعم المصوب على مرة بعد أخرى . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي أختلة سارة ، [نينا سيمون] .
- ١٩ - في الاستجابات المسجلة مع نساء من هذه المجموعة ، أعزى كلهن عن أنفسهن واجهن مشاكل مع العقائد الدينية في أعمال مبكرة بتراوح بين الثامنة والعاشر تقريبا . الاستجابات المسجلة أرقلمها ، ١٤ ، ٥ .
- ٢٠ - Jane Smith, "The Experience of Muslim Women : Considerations of Power and Authority," in *The Islamic Impact*, ed. Yvonne Haddad et al. (Syracuse : Syracuse University Press, 1984).

الفصل الثالث عشر

الثقافة المتبادلة :

النساء المسلمات في أمريكا

بين الخيار الفردى (الحدية)

والانتماء المجتمعى (الجماعية)

مارسيا ك. هيرمانمين

الفرضية الرئيسية لهذا الفصل أن عوالم الخبرة وميل للتواصل المشتركة تتوافر في أمريكا بالنسبة للنساء للمسلمات ، سواء كانت أولئك النساء مهاجرات من الخارج أو ينحدرن من أرومة قوقازية - أو أمريكية سوداء ، وأن تبادل للفكر داخل إطار هذا العالم ييسر عملية التكيف التى تشارك فيها كل المجموعات .

وفى حين أن الثقافة مصطلح له دلالات شتى فى أدبيات العلوم الاجتماعية ، إذ كان يشير فى الأصل إلى العملية التى تأقلم بها السكان المحليون المستعمرون أو الخاضعون للسيطرة مع أساليب وقيم قاهريهم ، فإنه أصبح يشير أيضا فى المصطلحات المحملة بقدر أقل من مضامين القوة إلى عملية التأقلم التى يتبعها السكان المهاجرون فى المحيط الجديد^(١) . واستخدام هذا المصطلح بالنسبة للمسلمات الأمريكيات والمهاجرات على حد سواء قد يكون فيه شيء من التناقض نظرا إلى الفرق فى خبراتهن العامة . ومن ناحية أخرى ، فإنه يركز المناقشة على دور « الثقافة » وعلاقتها بعملية تنمية الأيديولوجية الدينية والتعبير الدينى فى السياق الجديد . ولذلك ، يسمح لى القارىء أن أعرف « الثقافة » (الامتزاج الثقافى) هنا بأنه عملية مواجهة سياق ثقافى جديد ونظرة شاملة للعالم جديدة والاضطرار إلى اختيار موقع التأقلم مع أوجه هذا السياق أو النظرة الشاملة للعالم فى حياة المرأة .

وفى حالة المسلمين فى أمريكا الشمالية دائما ما توجد قضايا تتعلق بالثقافة بهذا المفهوم ، تتراوح من المجالات الضمنية إلى المجالات الأكثر صراحة وإدراكا . ووضع

الجماعات المسلمة الناشئة في أمريكا الشمالية غير عادى حيث إن لدينا ، كما لبرز أحد مصادر معلوماتي ، مسلمين يعيشون باختیارهم في ثقافة ، تقوم على المسيحية^(١) . وينطوي ذلك بالنسبة للمهاجرين المسلمين على الحاجة إلى ترشيد اختيار المرء ودوافعه إلى الوجود في مثل هذا الوضع الذي لا يمكن مع الحكم بكونه كذلك ، تطبيق الكثير من الأحكام والقوانين الإسلامية فيه ، فضلا عن التكيف مع التأثير الواضح للاستلاخ من العادات والمألوفة وشبكة الأقارب . وكما هو مبين في الأدبيات المتعلقة بالجماعات المهاجرة بصفة عامة ، والجماعات المسلمة بصفة خاصة ، فإن تصور الجماعة لنفسها مر على مدى العقود الماضية بعدة مراحل . وقد تأثرت هذه التحولات بالزيادات في عدد المهاجرين الموجودين والتي مكنتهم من تكوين مجتمعات فرعية ذات هوية أدق تحديدا ، وبالاخلفة الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة للمهاجرين ، والأحداث - السليمة والأيدولوجية - التي تؤثر في تصور أمريكا الشمالية للهوية الإسلامية^(٢) .

وقد تفاعل الأمريكيون الذين أصبحوا مشاركين في المجتمع المحلي مع هذه التغييرات ، كما تفاعلوا ، فيما أزع ، مع التحولات العامة في ثقافتهم هم ، ولذلك فإن خبرات النساء من كل من المجموعتين الأمريكية والمهاجرة تعكس تقيضاء من الظروف والاختبارات والعوامل الفردية التي يمكن فقط تنظيمها مؤقتا في إطار نصيرى أشمل .

ولذلك فإنني سأبدأ بمناقشة بعض الأنماط والرموز التي تستخدمها المسلمات في أمريكا للتدليل على الكيفية التي يقدمن بها على اختيارهن للكيفية التي يعرین بها عن مكونات هوياتهن كمسلمات في أمريكا . وبعد ذلك سأناقش مجالين يتخطى فيهما العالم النسائي الحدود العرقية أو الوطنية ، والجماعات الدينية النسائية ، وترقيات الزواج .

وينبغي لي أن أبين أن البحث الذي أعتمد عليه من نوع أبحاث المشاركون - الملاحظ استنادا إلى فترات إقامة قصيرة نسبيا في شتى مدن أمريكا الشمالية ، ومن ضمنها بيركلي وسان دييجو في كاليفورنيا ، علاوة على مونتريال في كندا . ولذلك فإن الدراسة إلى حد كبير ملاحظات وصفية ومتبعة لسمات أولئك المسلمين ، النشيطين ، الذين يشاركون بالفعل في التجمعات والمؤسسات المنظمة . وقد عمدت ، بفية تركيز عدد معين من تصوراتي والتحقق منها ، إلى جدولة استجابات شخصية مع نساء عضوات في تلك الجماعات ، ويمثلن كل مجموعة أقدم بمناقشتها ، ومع العديد من النساء اللاتي شاركن لمدة طويلة في المجتمع المحلي للمنظم .

وليسمح لي القارئ أن استعرض بإيجاز المياقات المؤسسية لملاحظاتي . نطعن المسلمات في المناطق التي غطتها هذه الدراسة في مركز حضرية كبيرة بالدرجة الأولى . والنساء في مونتريال جزء من مجتمع وصل إلى مستوى من التنظيم يكفي للإتفاق على مركز إسلامي (جماعة المسلمين في كويك) ومدرسة أولية إسلامية جديدة . بيد أن إنشاء مجموعة نسائية بشكل رسمي كان لا يزال في طوره الابتدائي وقت

إجراء استجواباتي . وتحضر النساء في هذا المركز المحاضرات وغير ذلك من الأنشطة ، ويأكلن علة في قاعة منفصلة ، ولهن الخيار في حضور المحاضرات أو الاستماع إليها منقولة إنعاعيا أو بالفيديو في مكان منفصل . وتحضر نساء من نطاق عريض من الخلفيات العرقية والاجتماعية أنشطة للمركز ويشاركن بنشاط في إدارة الشؤون المجتمعية وتقديم المشورة بشأنها . وقد يتراوح الحضور في الاجتماعات الترويجية النسائية بين خمس وعشرين إلى أربعين سيدة ، مع حضور عدد أكبر للأنشطة الاجتماعية التي تشمل أسرهن أيضا ، مثل مأدب إفاطار رمضان . وفي مونتريال ، يعمل عدد من المساجد والمراكز الأخرى أيضا^(١) ، ويقدّر الحجم العام للسكان المسلمين بنحو ثلاثين ألفا ، يحضر خمسة آلاف منهم صلاة العيدين ، وربما يشترك ثلاثمائة عضو نشيط حقيقة في الأنشطة الجارية لمركز جماعة المسلمين في كويك .

وقد تشكلت جماعة سان دييجو في السبعينات ، وتنظم بسرعة في الوقت الحالي حول أربعة مراكز : مسجد أبي بكر الصديق التابع للجمعية الإسلامية في سان دييجو ، ومسجد النور ، ومسجد النور ، والرباط . والجمعية الإسلامية أكبر المراكز حيث يحضر نحو ثلاثمائة شخص صلاة الجمعة في قاعة للمركز الترفيهي المحلي . وقد دخل مبنى المسجد الجديد ، مسجد أبي بكر الصديق ، وهو أول مسجد يخدم مسلمي المنطقة ، مراحل التشييد الأخيرة . وقد تشكل عدد من المجموعات النسائية غير الرسمية فيما بين أعضاء شتى المراكز ، كما تجتمع مجموعات عرقية صغيرة (سعودية وكويتية) للصلاة ، كما تجتمع أيضا مجموعات نسائية صغيرة أخرى . والحضور الأنوى في صلوات الجمعة محدود إلى حد ما أو مفقود بالمرة في معظم المراكز ، غير أن توافر المرافق الملائمة يسمح بمشاركة أكبر .

ويتكون مجمل المجتمع المحلي المسلم في منطقة خليج سان فرانسيسكو مما يزيد على مائة ألف شخص ، مع وجود ما قد يبلغ مجموعه خمسة عشر مركزا إسلاميا أو مسجدا شغالا بما في ذلك مسجد الإسلام (أوكلاند) ، والمركز الحسيني (سان خوزيه) ومسجد محمد (أوكلاند) ، ومسجد النور (سانتا كلارا) ، ومسجد الجمعية (سان فرانسيسكو) ، ومسجد النور (ريتشموند) ، والمركز الإسلامي في سان خوزيه ، ومسجد هايوارد ، والمركز الإسلامي في سان فرانسيسكو ، والمركز الإسلامي في فيرمونت ، وجمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية (سان فرانسيسكو) ، ومسجد مسلمي فيجي (سان فرانسيسكو الجنوبية) ، ومسجد أبي بكر الصديق (بيركلي) ، ومجموعتان طلابيتان في جامعة كاليفورنيا في بيركلي . كما يبرز في الجماعة عدد من التجمعات الدينية الأصغر وذات الطابع الرسمي الأقل . فالمجموعة الطلابية النسائية الصغيرة ، التي تعرض لها فيما بعد ، تقوم بنشاطها في بيركلي ، وتعمل بمعرفتها دون أن تنتمي إلى أي مركز محلي ، وهو نمط يصدق على كثير من المجموعات العرقية ،

أو مجموعات المصالح الصغيرة ، أو تلك الموجودة في مناطق نائية أو بعيدة جغرافيا .
ويسافر أعضاء هذه المجموعات الصغيرة إلى المراكز الأكبر للمشاركة في أنشطة
خاصة ، مثل المحاضرات ومآدب الإفطار وصلاة التراويح و صلاة للعديد .

النساء المسلمات الأمريكيات :

أنماط ورموز لهوية جديدة

أعرض في هذا القسم أربعة أنواع من المسلمات الأمريكيات : مهاجرات الجيل
الأول ، وثلاثة أنواع من المولودات في أمريكا : الاتجولأمريكيات ، والأمريكيات
الإفريقيات ، وأطفال ه الجيل الجديد ، المولودين للمسلمين المهاجرين إلى أمريكا والكثير
منهن الآن من الشابات البالغات .

يجب على للمسلمات اللاتي هاجرن إلى أمريكا أن يخترن الدرجة التي ترمز إليها
هويتهم العرقية والمسلمة وتوضحها في البيئة الثقافية الجديدة . والماملان الرئيسيان
الذان يؤثران على اختيار الفرد هما زمن الهجرة وإقليم الإقامة . فالمراكز الحضرية
الكبيرة التي تستطيع المجموعات المسلمة والعرقية أن تشكل فيها مجتمعات ثقافية فرعية
تعنى التعرض لضغوط أقل من أجل التثاقف . وقد تعرض مهاجرو أجيال سابقة لضغوط
بوتقة الصهر ، في حين قد تكون البيئة المتعددة للثقافات في كندا أكثر مساندة بصفة عامة
للاحتفاظ بالثياب الإسلامية واللغة الأصلية منها في الولايات المتحدة .

ومعظم المهاجرات يأتين كأعضاء لمجموعات عائلية ، وبذلك فيُنهن يسايرن آراء
أسرهن عن الممارسة الدينية والدرجة التي تعكس بها صراحة الملابس وأسلوب الحياة
الالتزام الديني . والإثنت الأعزاب يكن عموما إما طالبات أو مطلقات ، ويواجهن
ضغوطا أكبر للاستيعاب في الثقافة الأمريكية ما لم يستطعن العنور على مجموعات من
الأصدقاء من نفس خلفيتهن العرقية الأصلية ، كأن تكون - على سبيل المثال - مجموعة
طالبات ماليزيات ، حيث تأتلف الطالبات مع بعضهن البعض إلى حد كبير ويحتفظن في
كثير من الأحيان بالطراز الإسلامي في الملابس .

ويمكن توصيف تجربة المسلمين القوقاز الأمريكيين بأنها حدية دائمة أو متطاولة .
فهؤلاء باعتبارهم مشاركين في سلسلة من الجماعات الثقافية الفرعية ، يمرور بمواجهات
مستمرة للاختيار والالتزام ، تعمل من ناحية على تفريقهم عن بعضهم ، ويمكن أن تدفعهم
من الناحية الأخرى صوب شعور قوى بالجماعية وإن يكن شعورا مؤقتا . وإنني
باستخدامي للمصطلح « حدى » ، إنما أستخدم إلى النظريات المعروفة التي وضعها فان
جينيب(٩) وفكتور تيرنر(١٠) حيث يصفان العملية الطقوسية التي تصحب التحولات

الرئيسية فى الحياة بأنها انتقلت للشخص عبر المراحل الثلاث للانفصال (من الوضع الشخصى والهيكل الاجتماعى الأصليين) ، والحدية (حالة انتقالية مثقلة بالتعلق ما بين الانسلاخ من « القديم » والارتباط مع « الجديد ») ، وإعادة الانتماء فى المجتمع (الجماعية) ، والتي تقوم بدورها بإعادة تنشيط الهيكل وإعادة توظيف التزلم للرد به .

وفى حالة تجربة المسلمين الأمريكيين ، نكون للجماعية عرضة لأن تكون صغيرة ولكن قوية . ورغم أننى لا أريد طمس فريدة تجربة كل شخص وتفردىها ، فإن من الحقيقى رغما عن ذلك أنه يمكن النظر إلى انخراط النساء الأمريكيات للتوقلات فى الإسلام على أنه اتباع للأتملأ المترسمة عبر الأجيال والتي تتميز بالقوة فى الثقافة الأمريكية - انظر إلى قدرتنا على تميظ منتج فى أو اتجاه بوصفه متعلقا بالخمسينات أو الستينات أو الثمانينات(٢) .

وملاحظتى ، التي تعزها محادثتى مع عدد ممن استجوبتهن ، أن اتجاهات وخبرات المسملمات الأمريكيات التوقلات تتلازم إلى حد بعيد مع وقت « بلوغهن من الرشد » فى أمريكا .

ومعظم الأمريكيات اللاتي تعرفن على الإسلام فى الخمسينات والستينات كن أولئك اللاتي التقين مع طلاب مسلمين من الخارج إبان دراستهم . وفى ذلك الوقت كان الرعى بالإسلام فى أمريكا ضئيلا ، وكثيرا ما كانت الزيجات تتم على أسس المشاركة الفكرية والاجتماعية بين الطرفين مع إيلاء القليل من الاهتمام للالتزامات الدينية . ومع مرور الوقت ، كثيرا ما كانت هؤلاء النساء يعدن مع أزواجهن إلى جنوب آسيا أو الشرق الأوسط ويواجهن قضايا الصدمة الثقافية الحقيقية . وفى بعض الحالات ، دامت الزيجات وتبدلت صورها بعد أن وجدت الزوجة سبيلا للالتزام بالإسلام أفضل إلى بحث الحيوية فى الزواج ودعم أولصره . وفى حالات أخرى ، فشلت الزيجات تحت وطأة ضغط الاختلاف الثقافى . وأصبحت نساء هذه المجموعة ، سواء فى الولايات المتحدة أو الخارج ، قلتمات بأعمال التنظيم والنشاط الدعائى ، وفى حالات كثيرة أصبحن دعلمات حركة المركز الإسلامى فى أمريكا بعد أن أدركن فى وقت مبكر الحاجة إلى مؤسسات تستكمل وتدعم المحيط الأسمى فى عملية نقل الدين إلى أولادهن . ولطرد نمو الأنماط والرموز المصاحبة للمكون الإسلامى فى هوية هؤلاء النساء من خلال مشاركتهن فى الوجود الإسلامى للمتملأ فى أمريكا الشمالية . وقد علمت بحالة بعض النساء المولودات فى أمريكا ، والمقترنات بأزواج مسلمين مهجرين نوى توجهات علمانية مفرطة ، واللاتي بدأن فى التعبير بشكل قوى عن هويتهم الإسلامية من خلال تعديل سلوكهن ، وذلك بفضل مشاركة أبنائهن المراهقين فى المصكرات والمجموعات الشبلية المسلمة . وتشعر النساء اللاتي مر على زواجهن وإسلامهن أكثر من عشرين سنة بالاستقرار والراحة بعلمة ، إما باتخاذ صورة أمريكية خالصة أو نتيجة الامتثال لأحكام الشباب الصارمة على مدى فترة طويلة .

ويضاد ذلك تجربة المسلمة الأمريكية للتوقلزية التي تقبلت الإسلام ، على سبيل المثال ، في السبعينات (رغم أنها بلغت من الرشد في الستينات) . وربما تكون قد التمتت ، مدفوعة في ذلك في كثير من الأحيان ببحثها عن منلول لجيلها الكبير العدد ، معلومات عن الدين الإسلامي لنفسها حيث إن الكثير من المعلومات عن الإسلام كان قد انتشر في ذلك الحين في الثقافة . وكانت معظم المعلومات المتاحة تصور الصوفية على أنها أحد عناصر التقاليد الإسلامية التي توفر سبيلا للتحول الروحي للشخصي . وكثيرا ما تتزوج هؤلاء النساء مسلمين أمريكيين من نفس التوجهات ، وقد أدركن أن هذه التفسيرات للشخصية للدين كمسبل للتحول موضع مشاركة فكرية . ويكون هؤلاء القراء في العادة على الهامش للبعيد لحركة المركز الإسلامي وأقل انغمسا فيها ، رغم أنه قد توجد في بعض الأحيان جسور من خلال اهتمامهم بالتعليم الإسلامي لأولادهم . ويعمل البعض على استحداث نظم تعليم بديلة أو منزلية للأطفال المسلمين^(٨) . وعادة ما تتكون الشبكات الاجتماعية لهؤلاء القراء من قراء آخرين من أمثالهم . ولا يحدث إلا في هذه المجموعات الصغيرة من القراء من خلفيات متماثلة أن تنمي حدية كونهم أنجلوأمريكيين ومسلمين في نفس الوقت . وبينما ترلود عددا من هؤلاء الأشخاص هولجس جادة بشأن ثقافتهم الأصلية ، فإنهم يجدونها في الوقت نفسه مألوفة وتمزز من كيانهم على كثير من المستويات . ومن بين ردود الفعل الأخرى للقراء من هذا الجيل تشكيل جماعات بديلة من أشخاص على شاكلتهم . وإنني لأزعم أنه بالنسبة لهؤلاء الأفراد ، تكون خلفية الثقافة الأمريكية حاضرة بشكل قوى جدا في وعيهم ، بحيث لا يستطيع المرء أن ينيبها أو يهرب منها كلية ، حيث إن حرية استكشاف النماء الشخصي من خلال الإسلام برزت لهم في هذه البيئة . ومن ناحية أخرى ، فإن خيار التحديث المضاد^(٩) يجب أن يقدم إلى هؤلاء الأشخاص بشكل محدد من خلال رموز التوحد والحجة الثقافية المفصحة .

وعادة ما تكون بيوت أولئك الأفراد أو عوالمهم الداخلية الخاصة موسومة رمزيا بأنها إسلامية ، إلى درجة أكبر من عوالمهم الخارجية ، والأشخاص الذين لا يتزوجون مسلمين من الشرق قد يشعرون بالحاجة إلى إكمال هويتهم الإسلامية بشكل أقوى عن طريق تعلم اللغة العربية ، والمفر إلى بلدان إسلامية ، وتأييت بيوتهم على طراز إسلامي تقليدي . وفي حالة الإناث ، يحتمل أن يكون الشعور بقضية الحدية أقوى . وسيكون من قبيل التعجل أن نحاول توصيف أنماط الحياة الخارجية - مثل الملابس والحياة الاجتماعية لهذه المجموعة - حيث إن عددا من المتغيرات يعتمد على وضع الشخص كأعزب أو متزوج أو جزء من جماعة فرعية أكبر . وكلما كانت المرأة للفرد أكثر انمزاا قل احتمال إقدامها على إعطاء رموز خارجية لهويتها كمسلمة ، إلا أن القضية تظل مطروحة يوميا ، بل وربما كل ساعة . ويمالج البعض منهن الرموز الخارجية - المتعلقة بالملبس إلى حد كبير - في السياقات المناسب ، أي تعمد الواحدة منهن - في المناسبات الإسلامية ، أو في البلدان الإسلامية - إلى التناقل مع النمط المحلي بينما تكون نماذج الملابس المختارة

في العلم الأمريكي محتشمة دون أن تخرج على المؤلف . وتتم بعض النساء بفكرة استهلاكية يغلطن فيها شعرهن ويعدن ذلك يدركن تدريجيا ، وعلى أسس من تبرير عقائتي ، أن هذا ليس مطلوباً في السياق الأمريكي على أسس من تصورات حدائية^(١٠) أو شخصية / صوفية . وما إن توجد المبررات العقلانية لذلك على المستوى الشخصي فإن الخيار يظل مثاراً صراحة أو في العقل الباطن عندما يختلط الشخص مع المسلمين الآخرين .

وتتم المسلمات الأمريكيات السوداوات أيضا بهذا التوتر ، وثمة ما يفيد أن التحولات عبر الأجيال تأثيرها أقل من تأثير سلسلة من نماذج الأنوار القلزمة في نفس الوقت أمام هذه الجماعة^(١١) .

وقضية العالم المتعددة أوضح بالنسبة للمسلمات منها للمسلمين بسبب قضية الملبس والظهور في المجتمع . والملبس ، سواء توحد معه المرأة كقضية أم لم يفعل ، له تأثير باطني قوى . وقد حدثتني واحدة ممن استجوبتهن عن الشعور بانفصام الشخصية أثناء الانتقال من دورها الوظيفي - حيث تلبس مثل الأمريكيات الأخريات - إلى حياة المنزل والاتصال بالمسلمات الأخريات . ومن المرجح أنه يحدث في الاجتماعات النسائية التي تكون مجالا لضروب من الآراء المتباينة أن تحظى هذه القضية بمعظم النقاش ، وأن يكون لها أقوى الأثر على الحياة الشخصية . وقد اشتكت أحد مصادر معلوماتي من أن محتوى الاجتماعات النسائية في جماعتها يتركز في معظم الأوقات إما على قضايا ، التحجب ، أو قضايا طاعة الأزواج .

وتتشابه قضايا الثقافة مع سبل الوفاء بالشرائط أو توقعات الملبس . ورغم أن هذا الأمر يتم بالوضوح ، إلا أنه يطرح قضايا مثيرة للاهتمام ، حيث إن المسلمة الأمريكية تواجه ، بدرجة أكبر من نظيرها الذكر ، إمكانية التناقض مع الأعراف الثقافية الإسلامية على مستوى اجتماعي ظاهر ، وتقابل ضغوطا أكبر لتعديل أوجه نظام حياتها حتى في أكثر عمليات التفاعل الاجتماعي اليومي اعتيادا .

وبإيجاز ، فإن الخيارات المفتوحة أمام المسلمة الأمريكية في صدد اختيارها للتعبير عن عناصر هويتها هي : (أ) ألا تعبر صراحة عن كونها مسلمة ؛ (ب) أن تعبر عن هويتها الإسلامية بحصص السياق ؛ (ج) أن تعرب بجلاء عن كونها جزءاً من الأقلية المسلمة في أمريكا ، ولكنها تواصل حياتها الوظيفية المنتظمة وأنشطتها الاجتماعية ؛ (د) أن تعدل أسلوب حياتها كلية .

وتمثل المسلمة الأمريكية القوقازية في الثمانينات طرازا آخر . وقد وصف أحد مصادر المعلومات الطراز النمطي لذلك بأنه امرأة في العشرينات من العمر وجدت في الإسلام الهيكل الذي افتقته في منزل ليبرالي متحرر من القيود ، لا يضع لنفسه أي

معايير ، وحيث قيل لها « كوني على سجيتك » . ومثل هذه المرأة يستهوها قبول إسلام متقيد كلية بالأصول ، ومتوافق مع أحكام الملبس والسلوك الذي تدعو إليه « الحركة الإسلامية » الراهنة ، والذي ينتشر داخل أمريكا في أوساط الدارسين من المهاجرين العرب . ويعد التزامها الأولى بالإسلام ترتب الجماعة المسلمة للداعمة زواجها بطلاب شارب من للشرق الأوسط تعود معه إلى وطنه .

ومن المثير للاهتمام أن الاستجابات التي أجريت مع هؤلاء النساء تبين أنهن يشعرن بحدية أقل في أمريكا ؛ لأن التزامهن للكامل برؤية بدلية يحرر عنها بجلاء يعطيهن قوة وإحساسا واضحا المعالم بالهوية - تدعمهما ردود الفعل من حولهن حتى ولو كانت مشوشة أو عدائية . وفي الحقيقة ، أعربت إحدى هؤلاء النساء عن شعورها بحدية أكبر في اللحظة التي استقرت فيها في المملكة العربية السعودية مع قريبها . فهناك كان القرار الذي اتخذته بارتداء اللباس الإسلامي يعتبر جزءا طبيعيا من الثقافة ، إلا أنها كانت ، بحكم كونها أمريكية ، تعتبر أجنبية . وتحدثت النساء من هذا الجيل عن المجتمع الإسلامي الذي انضممن إليه باعتباره مؤازرا ، بمعنى أن الثقافة الأمريكية ليست كذلك ، لاسيما بالنسبة للروابط الأنثوية القوية في العلاقات الشخصية . ويشعرن بهذه الروابط بوصفها أكثر أصالة وأقل تنافسا عما هو الحال فيما بين النساء الأمريكيات غير المسلمات . كما أن الأهمية التي تحظى بها الحياة الأسرية والمسؤوليات داخل الأسرة إزاء الأولاد والوالدين تعتبر هي الأخرى عاملا قويا في الهوية الجديدة التي تسنوي هؤلاء النساء .

ولذلك فإن أنماط ورموز الثقافة بالنسبة للمسلمات الأمريكيات من هذا الجيل تميل إلى الإشهار والشمول ، والتطابق مع الأعراف التي أرسنها الحركة الإسلامية الراهنة على أنها الأعراف الإسلامية السليمة .

ومن ناحية أخرى ، يبدو أن النساء اللاتي أمتهن من الجماعة الأمريكية السوداء لديهن اتجاه مختلف إزاء هويتهن كمسلمات ، أي أولئك النساء اللاتي مررن بعملية الانتقال من « أمة الإسلام » إلى « الرسالة الإسلامية الأمريكية » . فلا يبدو أنهن قد جرين نفس النوع من قضايا الحدية والاختيار الثقافي . وعلى سبيل المثال ، فإن أفرادا من إحدى هذه المجموعات أعربن عن الراحة من جراء توصلهن إلى اختيار بشأن الملابس - فقد قلن مرارا إنها ملابس طبيعية ، وأنهن يشعرن بأنهن على صواب ، واستشهدن برنود فصل إيجابية ومعجبة بشخصياتهن الإسلامية من الثقافة المحيطة بهن .

وبالنسبة لأولئك اللاتي يتحركن بالدرجة الأولى داخل هذه الجماعة ، تخف حدة قضايا الثقافة والغربة حيث يُنظر إلى الهوية الإسلامية بوصفها الهوية الأصلية أو الأكثر عراقية . وقد أشارت إحدى المستجوبات إلى أن « جداتنا كن يلبسن بهذه الطريقة (بحشمة) ، وكلنت هذه هي ثقافتنا » . وتكررت المشتركات « أننا الآن نشعر بأننا في

الوضع الذي كان من المفترض أن تكون فيه ، وه ما أن عثرنا على الإسلام حتى شعرنا بأن الأوضاع عادت إلى طبيعتها .

وبالتنسبة للنساء الأمريكيات السودلات الثلاثي يشتركن فى مجموعات أكثر تباينا من الناحية العرقية أو يتزوجن مسلمين من إفريقيا ، قد تكون قسليا الثقافة والحدية أبرز . وعلى سبيل المثال ، فإن امرأة طلقت مؤخرا علقت على انطباعاتها بأن زمرة معينة من الزعماء العرب الذكور فى الجماعة قرروا أن يفسروا الإسلام لمصلحتهم . وكررت امرأة أخرى أن انطباعاتها بأن مجموعة دراسية يحضرها بالدرجة الأولى مسلمون أمريكيون قوقازيون أصغر منا ، كانت تدعو إلى المزيد من التشدد وتركز على الملابس والاتجاهات المتطرفة باللجنسين .

وما إن يتعد حديث النساء من المجتمع الأسود فى عرضهن لاختلافهن عن الطابع الرسمى للاستجابات حتى تفشى المحادثات معهن عن وجود قسليا الثقافة ، ليس فى صورة رموز أو أيديولوجيات مجردة مرتبطة بكونهن أمريكيات مقابل كونهن مسلمات ، وإنما فى صورة العلاقات والتوقعات الأسرية . وقد ذكرت إحدى النساء انشغال أمها المسيحية بمادات الدفن الإسلامية ، حيث إن تصورهما عن جنازة ابنتها (التى نأمل فى أن تكون بعد عمر طويل) لم تعد تتسجم مع تخيلاتها بشأن الدفن فى أفضل ما يرتديه المرء من الثياب يوم الأحد من أجل المبرة العائلية ؛ وكيف يمكن ، مع مسألة الدفن فورا ، أن يتوقع أن يتجمع الأقارب المقيمون فى أماكن نائية جغرافيا فى الوقت المناسب ؟

ويمكن للمرء بصفة عامة أن يلاحظ نمط الحدية المتطولة ، فى حالة المسلمين الأجولأمريكيين ، وحدية متذبذبة فى حالة الأمريكيين السود بحسب المجموعة المسلمة التى يرتبطون بها . ويتبين لى فى ضوء ملاحظاتي للمسلمات الأمريكيات أن المجموعة التى لديها منذ البداية أعلى قدر من الإحساس بالقوة والمشاركة فى الثقافة الأمريكية هى التى تشعر فيما يبدو بأكثر إحساس بالحدية فى تقبل الإسلام^(١٧) .

الجيل الجديد

إن الجيل الأول من المسلمين المولودين فى أمريكا يشبون عن الطوق حاليا . وقد نشأ الكثير من أبناء هذه المجموعة فى محيطات لا يوجد بها سوى شبكة دعم صغيرة ففصب . وبمعنى آخر ، فإنهم التحقوا بالمدارس الأمريكية وكان لديهم اتصال محدود بالثدياب المسلم الآخرين . وتستحق هذه المجموعة دراسة مستقلة ؛ وملاحظاتي مقصورة على الأقاليم التى لى دلالة بها .

ومن بين الاتجاهات التى علمت بها وجود معدل استنزاف (استنزاف من

الجماعة) بين الفكور أعلى منه بين الإثنت ، مما يجعل زواج الإثنت بزواج يعتقدون الإسلام أصعب . ويحدث الزواج فيما بين أصحاب الثقافات المختلفة ، وعلى سبيل المثال بين الأولاد الأمريكيين العرب والباكستانيين ، بشكل أكبر . ومن بين دواعي ذلك أن الشباب الملتزمين بالإسلام بدرجة عالية يشعرون أن ذلك ما ينبغي أن يكون عليه معيار اختيار قريناتهم بأكثر من التراث العرقى . ورغم أن ذلك يتفق وتعاليم الدين فإنه يعتبر في نظر جيل الولدين اتجاهها مروعا . وكثيرا ما تستطيع الشابات من هذه المجموعة إدماج الهويين الإسلامية والأمريكية بقدر أكبر من اليسر . إذ يستطعن ذلك - وعلى سبيل المثال - إلى درجة ارتداء الملابس الإسلامية ، والالتزام بقعيدة للجهاد الإسلامية ، وفي نفس الوقت الذى يخترن فيه حياة عملية تقتضى للظهور على مسرح المجتمع ، ولها واجباتها فى مجال الأعمال والقانون والدراسات الجامعية . وهؤلاء النساء هن - حتى الآن - من اللاتى أكمالن تعليمهن من خلال للنظام المدرسى الأمريكى . وإننى لأسأعل عما إذا كانت الفتيات اللاتى يتطلعن وفقا للنظام المدرسى الإسلامى ، أو فى البيت ، سيكون شعورهن بقضايا الحديثة فى المستقبل أشد من ذلك ؟

الاجتماعات الدينية النسائية

توفر الاجتماعات النسائية ساحة هامة للمسلمات من شتى الخلفيات العرقية والطبقية للتفاعل والتشاطر ؛ إذ يسود هذه التجمعات اتجاه متسامح ومتناز وجامع ، حيث إن مجرد كون المرأة ، أختنا مسلمة ، يكفى كرباط يكفل الإحساس بالجماعية التى تتخطى قضايا السن أو الملابس أو الأصل العرقى أو المذهب . وهذه سمة لها جانبينها ويلاحظها من يشترك فى هذه المجموعات - اكتشاف روح للمشاركة الجماعية والتقارب الوثيق اللذين يسموان على عوامل للتباين الأخرى .

ومن الواضح أن لاجتماعات المسلمات فى أمريكا تتفاوت فى أغراضها ومحيطها ومسنوى تشكيل للمجموعة . وللتجمعات التى تمتد للاحتفال بمناسبات اجتماعية أو عصرية تعكس جوانب من ثقافات عرقية معينة بشكل أوسع . وتوفر المراكز الإسلامية إقلمة شعائر الصلاة للجماعية يومية الجمعة والأحد ، والمحاضرات والفصول الدراسية التى يمكن أن تحضرها النساء ، أو التى قد تنظم من أجلهن خصوصا . وخارج إطار المراكز ، توفر للتجمعات التى تنسم بقدر أقل من الطابع الرسمى تبادل المعلومات الدينية وأداء الشعائر التعبدية الجماعية . ويمكن للنساء من خلفيات متباينة أن يلتقين فى هذه الاجتماعات ويوتقن هويتن الجماعية والإسلامية ، ويزدندن علما بدينهن . ويحدث بين الحين والآخر أن توجه الدعوة إلى الممسولين من الرجال ، مثل إمام المركز ، للتجمعات النمطية باعتبارهم فقهاء للرد على ما قد يعم للمشتركة من أسئلة . وفى التجمعات الأصغر التى تنسم بقدر أقل من الطابع الرسمى ، كثيرا ما يعهد إلى المشتركات فيها

بالقاء دروس بالتناوب في موضوعات مثل الصلاة والصيام ، والتي قد تفضى إلى مناقشات غير رسمية وتبادل للآراء والخبرات الشخصية . وحسبما قللت إحدى المشتركات في حلقة صغيرة لدراسة القرآن تعدد في جماعة للمسلمين السود ، « يتعين علينا أن نتعلم الدين بأنفسنا » . ومن المثير للاهتمام أن المرجع للدراسي لمجموعتها هو ترجمة إنجليزية لكتاب « نصاب التبليغ » لمحمد زكريا من جماعة الدعوة والتبليغ^(١٧) .

وتعتقد الاجتماعات النسائية في مجالات وأماكن شديدة التباين ، إذ تُنظم بشكل خاص في بيت إحدى المشتركات ، أو في الحرم الجامعي ، أو في قاعات كنسية مستأجرة ، وفي المراكز الخاصة بالمجتمع المحلي ، وفي المراكز الإسلامية . وكثيرا ما تتحدث النساء اللاتي يلتقين معا في هذه الاجتماعات من خلفيات اجتماعية وثقافية مختلفة ، ومن بين الأوجه المميزة للتجربة الإسلامية في أمريكا أن تلك اللقاءات تهييء لنساء من خلفيات مختلفة فرصة إقامة علاقات صداقة وعلاقات اجتماعية واسعة النطاق لا يتاح مثلها في أي بلد إسلامي ، بل إنها تعتبر نادرة في محيط نمطى لأمريكا الشمالية .

وتفاوت نطاق تلك الاجتماعات تبعاً للمنطقة القطرية التي تعقد فيها ، وبيئة المشتركات فيها وتوجههن . ومن الأنماط التي لاحظتها عدد من النساء الميل إلى جعل المحتوى الاجتماعي والأبيولوجي الأوسع نطاقاً والأكثر انتقالية ، والذي كان موجوداً قبل الثمانينات ، ينحول ليكون أكثر تمايزاً وخصوصية من حيث العرق بعامة ، والاتجاهات السياسية بخاصة . وكما أشرنا سابقاً فإن تزايد عدد النساء المستعدات لتشكيل مجموعات ، ولتسييس الجماعة ، هو من العوامل المؤثرة في هذا الاتجاه .

- وقد برزت حاجة إلى تعريف المجموعة بوضوح بأنها مفتوحة العضوية وتقبل كافة النساء المهتمات في مقابل الاتجاهات الأكثر نقاء ، والتي تتمثل بشكل أكثر تدقيقاً في الالتزام بمظاهر سلوكية مشتركة من حيث الملابس وكتب التصوير المفضلة وما شابه . ويعترف المشتركون بسرعة على المجموعة التي تلبي حاجاتهم .

ومن أمثلة ذلك التحول ما حدث من تغيير في حلقة للدراسات القرآنية النسائية التي كانت تجتمع بانتظام مرة في الأسبوع على مدى عدة سنوات . وقد كانت حلقة انتقالية تجمع حول مركز رئيسي بلحدي الجامعات الكبرى . وكانت الحلقة تجتذب مجموعات من الطالبات القادمات من الخارج ، وزوجات الطلاب ، علاوة على جماعات الأمريكيات السود والأمريكيات القوقازيات . وكانت الحلقة تركز بوجه خاص في البداية على دراسة القرآن ، وهي دراسة عبارة عن تلاوة النص باللغة العربية من قبل نساء يستطعن ذلك ، تعقبها ترجمة باللغة الإنجليزية ، ثم تفسير النص وفقاً لمرجع من أمهات التفسير المعيارية مثل ابن كثير . كما كانت تتم دراسة مختارات من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام . وتقبل الجماعة غير المسلمات بمن لهن اهتمام ليحضرن كمشاركات ، وكانت النساء يقمن ، بالإضافة إلى مشاركتهن في الاجتماعات المنظمة ، بترتيب مناسبات

خاصة عارضة في رمضان ، ورفيق في إحدى المناسبات رحلة خلوية في الجبال كانت بالنسبة لبعض النساء القادمات من الشرق الأوسط هي أول مرة يشهدن فيها اجتماعا من هذا القبيل بعيدا عن البيت وعن الأزواج . وتضمنت هذه الاجتماعات الخاصة مزيدا من الممارسات الدينية مثل صلوات التهجد بعد منتصف الليل وترتيل الانبهاالات-الدينية (التي ذكر) . وقد أدت الثقة والجماعية المتولدتان عن المشاركة الجماعية في هذه المجموعات الإسلامية إلى أن تجرب نساء من ثقافات أجنبية بعض أوجه الحياة الأمريكية مثل الاعتكاف بعيدا عن البيت . وقد تفرقت هذه الحلقة في الثمانينات إلى حلقات فرعية أصغر على أسس عرقية وأيديولوجية . وفي المقابل ثمة حلقة لدراسة القرآن تنظم في نفس المنطقة وتحضرها في المقام الأول زوجات لطلاب مسلمين من المتكلمات باللغة العربية ، تركز على قراءة القرآن ، والحفظ للجماعي لخمس آيات ، تتبعها قراءة في تفسير لميد قطب (تفسير معاصر ذي اتجاه جهادي)^(١٤) ، ومناقشة موضوع أسبوعي مثل الطهارة . وتعتقد الاجتماعات باللغة العربية لا غير .

وتبرز القيادة في الاجتماعات النسائية تحت تأثير عدد من العوامل . فإحدى السمات الهامة لتلك الاجتماعات هي للنقل عن اللغة العربية ، وهو ما يميز بوضوح عضوات المجموعة للناطقات بالعربية بوصفهن ناقلات للتراث ، وخاصة من لديهن تربية دينية تمكنهن من التلاوة أو القراءة بإحكام . وأهمية إجادة اللغة العربية كمعيار للقيادة تقضي إما إلى دمج المجموعة أو تمثل عامل انقسام لها . ففي أحد الاجتماعات المختلطة عرقيا والتي رعاها مركز إسلامي ، تم الاعتراف بامرأة عربية على أنها المعلمة الرئيسية - إذ كانت تستطيع قراءة القرآن وترجمته في نفس الوقت وتضريه . وفي مجموعة أخرى لم تستطع امرأة عربية لديها مؤهلات في المجالات الإسلامية أن تندمج مع مجموعة مختلطة عرقيا وأن تصبح قائدة لها ؛ وفي مثل هذه الحالة كان إقناعها البسيط للغة الإنجليزية ، وعدم درايها بالثقافة الأمريكية ، العاملين الحاسمين . ويبدو أنه لا بد للشخص من أن يجمع بين العلم التقليدي وفهم البيئة الجديدة كيما ينجح في قيادة مجموعة مختلطة عرقيا . وفي بعض الأحيان ، تنشأ داخل المجموعات التي تعمل كفروع لمراكز إسلامية ، حاجة إلى اختيار ممثلات اتصال للاجتماع مع المجالس المكونة من ذكور ومع لجان المساجد . وفي هذه الحالة تكون الصفات القيادية عاملا رئيسيا ، في حين أن النساء المتزوجات كن موضع تفضيل انمجملا مع معيار آداب السلوك الإسلامية .

الزواج

إن التصور الإسلامي للمنطى لماهية للزواج وطريقة عقده يختلف اختلافا كبيرا عن الرؤية الأمريكية المنطية له .

وبالنسبة للمسلمة المهاجرة في أمريكا ، لا تثار قضية الزواج كثيرا حيث إنها تكون قد تزوجت في العادة قبل حضورها . إذ أن معظم المسلمات المهاجرات إلى الولايات المتحدة أتبن كأفراد أسر ، عادة كزوجات ، وهو ما يتفق مع خلفياتهن الثقافية والدينية . وفي حالات متفرقة قليلة ، جاءت المسلمات إلى الولايات المتحدة بمفردهن ، إما كطلبات يزمن العودة إلى بلادهن بعد الدراسة ، أو كنساء - ربما يكن قد طلقن في بلادهن - جئن يغلزن بمفردهن لإثبات كينهن أو مساعدة أسرهن .

ومن حيث للزواج ، فإن النساء من النوع الأخير يشترعن نمطين جديدين . ففي بعض الحالات ، تجد الطالبات المشتغلات بالنشاط العلم في سياق الحركة الإسلامية في أمريكا أزواجهن من نفس مذهبهن ومن نفس خلفيتهن الثقافية . وفي حالات أخرى ، تزوج عدد من المسلمات الأعزبا ، اللاتي جئن في الستينات وأوائل السبعينات ، أمريكيين غير مسلمين . ومع النقلة في زيادة الوعي بهويتهم الإسلامية ، ووجود مجتمع أكبر يتوحدن به ، فإن أولئك النساء يعانين من ضغوط متزايدة على زيجاتهن وعلى هويتهم .

وفي حالة البنات غير المتزوجات ، تواجه الأسر المهاجرة مشكلة إبقاء بناتها داخل إطار الأعراف التقليدية ، ويعيدا عن ممارسات أمريكية من قبيل مواعدة الذكور ؛ كما أن لديها مشكلة المجموعة المحدودة من الأزواج المناسبين من نفس الخلفيات الثقافية ، وصغر حجم شبكات الأشخاص التي يمكن استخدامها في عملية بناء الزيجات . وقد يدفع ذلك بنوره الأسر إلى العودة إلى الوطن الأصلي للبحث عن زيجات مناسبة هناك .

وبالنسبة للأجيال الجديدة من المسلمين ، أول من ينشأ في أمريكا ، تشمل أنماط الزواج المزيد من الزيجات المختلطة للثقافة ، ولتي تتخطى الحدود العرقية الإسلامية (على سبيل المثال ، زواج بكسفاني عربي) حيث أصبحت درجة الانترام الديني والمسنوى الاجتماعي والاقتصادي معايير أهم من الخلفية العرقية . ويشجع الشباب على إقامة علاقات اجتماعية مع المسلمين الآخرين من خلال المجموعات والمعسكرات الشبابية والتجمعات الإقليمية الأكبر .

وبالنسبة للمسلمين ، الجدد ، نوى الخلفية الأمريكية ، يعتبر الزواج أحد المجالات التي قد تتطلب قدرا كبيرا من التكيف . فمن بين أحدث المجموعات من النساء الأمريكيات اللاتي أصبحن مسلمات ، قبلت الكثيرات بالزيجات المرتبة عن طريق آخرين بعد التقاء وجيز فحصب مع أزواج من بلدان الشرق الأوسط . ولا يمكن اعتبار هذه الزيجات « تقليدية » ، حيث لا يوجد فيها شيء من السياق العائلي والثقافي المحيط بالزيجات الإسلامية في الخارج . بيد أنه يمكن اعتبارها متفقة مع الأعراف الإسلامية ، وليس مع عرف ثقافي معين . وقد اتبع هذا النمط من الزواج في مدينة كبيرة حيث لا يوجد مركز إسلامي موحد . وإنني لأتوقع أن يقوم تحت رعاية تلك المركز شكل أكثر اعتدالا من الزيجات المتابعة للترتيب ، شكل يقدم بعض التنازلات للتوقعات

الأمريكية إزاء الامتثالات السابقة للزواج ، أو إتاحة الفرصة للشخصين المتقدمين على الزواج لمعرفة بعضهما .

ونكتسب قضية المسلمة العزبة أهمية جديدة في السياق الأمريكي . ولا يغيب عن الذهن أن هذا المصطلح ليس له مبرر كبير في الثقافات الإسلامية التقليدية حيث تمكث البنات في البيت حتى يتزوجن ، ويحدث ذلك عادة في من صغيرة نسبيا . ونلاحظ ما تلاحظ نساء مشتغلات غير متزوجات ، إذ أنهن لا يسنن في الغالب بمفردهن بالمرءة ، وإنما يصبحن جزءا من عائلة واسعة أو يقطن في محيطات مؤسسية مثل بيوت مدرسات مدارس البنات أو مربيتهن .

وعلفت إحدى المستجويات - مطلقة مسلمة أمريكية سوداء - بأنها وقعت تحت ضغط كبير من جراء الشعور بأنه « إذا لم تظلي متزوجة فإني أن تكوني مسلمة صالحة » . ومن الصعب بصفة عامة أن نجد في المجتمع المسلم تقبلا للمرأة العزبة ، وقد تكررت أحد مصادر المعلومات « رد فعل من الخوف والارتباك » ، سواء كانت المرأة مهاجرة أو أمريكية .

وهذه المشكلة مما يتميز به جيل المبعينات من المسلمات الأمريكيات . فمن الصعب جدا بالنسبة لهن أن يتزوجن ، سواء كمطلقات ولديهن أطفال ، أو كأعزاب ، إذ يعتبرن ، وقد أصبحن الآن في الثلاثينات من العمر ، « نساء كبيرات السن » .

وكثيرا ما يمسر الالتزام الصارم جدا بالأعراف والملابس الإسلامية من الزواج ، حيث يعتبر في كثير من الدوائر أن من الورع الاقتران بمثل هذه المرأة « في سبيل الله » ، وقد تم عدد من هذه الزيجات . وألمحت أحد مصادر معلوماتي من باكستان إلى هذه الإمكانية المتزايدة من الدخول في زواج وفي حياة عائلية (وهو أمر تتزايد صعوبته بالنسبة لكثير من النساء الأعزاب في أمريكا) ومن ثم يكون حافزا لاعتناقهن الإسلام . وربما لا يكون ذلك بعيدا عن دائرة الاحتمال .

وفيما يتعلق بالأبعاد الدينية للثقافة ، دعوني أولا أشير إلى أنه من بين المسلمات اللاتي هاجرن إلى أمريكا الشمالية ، من المرجح أن عددا لا بأس به لم تكن لديهن علاقة سابقة بالرموز الدينية ، فيما عدا الاسم وبعض الأحداث القليلة لدورة الحياة . وفيما بين أولئك اللاتي يحتفظن باهتمام بالدين ، يمكن التمييز بشكل عريض بين اللاتي يسلمن بوضعهن الجديد في أمريكا ، ويقمن على اختيارات بشأن كيفية الثقافة ، واللاتي يعتبرن أنفسهن « في مرحلة عابرة » كزوجات أو طالبات ويقيم منازلات نسبيا داخل ثقافة فرعية صغيرة تقوم على المشيرة أو العرق .

ويمكن ملاحظة أنماط عديدة فيما بين أولئك المهاجرات اللاتي يواجهن التحديات المترتبة على كونهن مسلمات في أمريكا . وأول هذه الأنماط إعادة اكتشاف الهوية

الإسلامية - وهذه مسألة سبقت مناقشتها في عدد من للدراسات^(١٥) . ويرجع هذا النمط إلى كل من النمو في حجم الجماعة ، والبحث الإسلامي على الصعيد العالمي ، وتجربة تنشئة الأبناء في أمريكا .

ويتعلق النمط الثاني بالتعرض لأشكال جديدة من المشاركة الدينية . والنموذج البسيط هو حضور الخدمات التي يقدمها المسجد ، مثل صلاة الجمعة ، أو المحاضرات أو الأنشطة . والعادة المتبعة في معظم البلدان الإسلامية أن النساء لا يحضرن تلك الصلوات ، وأن مثل هذا الحضور لا يلقى تشجيعا في الحقيقة ، أو يحرم وفقا لمدارس الفقه السني الأربع . وهذا الحضور مهم في أمريكا الشمالية كمصدر لتعزيز الاجتماعي والديني ، على الرغم من أن غالبية النساء مازالن لا يمارسنه . فهناك مناقشات حول الكيفية التي ينبغي فصل النساء بها بالنظر إلى قيود الأمكنة غير المصممة من أجل إقامة الصلوات المعزولة ، وكيفية التقييم برعاية الأطفال أثناء أداء الشعائر ، وجة التجربة بصفة عامة . ومن التجارب الجديدة بالنسبة للنساء المشاركة في المجموعات الدراسية السابق الإشارة إليها والمشكلة من مسلمين من شتى الخلفيات الآتية ، بما في ذلك المسلمون الأمريكيون الذين يعتبرون حلقة وصل رمزية بين الثقافات إلى حد ما .

والدين بالنسبة للمهاجرة ليس القضية الرئيسية المتعلقة بوضعها في ظرف جديد يتعين عليها أن تتواءم معه . والاستثناء من ذلك هو المعلمة - المشتغلة بالأنشطة الدعائي ، والتي جاءت أساسا للقيام بعمل إسلامي في أمريكا ، ويحول وضعها هذا بحكم مهمتها دون التناقص . وحدث في إحدى الحالات أن وجدت واحدة من أولئك المشتغلات بالأنشطة الدعائي بعد قليل من وصولها إلى الجماعة أن هيكل السلطة الذي يكاد يفتقد الطابع الرسمي وقواعد اللياقة الواجب مراعاتها في الاجتماعات التمسائية المحلية في حالة غير مقبولة ، ومن ثم شكلت مجموعة جديدة على غرار تقليدي وجعلت من نفسها رئيسة لها . ويبدو أن مهاجرة أخرى تقول إنها وزوجها قنما إلى أمريكا لخدمة قضية الإسلام بين غير المسلمين ترى في حالتها نوعا من المشقة والحرمان . وهي ترفض الذهاب إلى المركز الإسلامي المحلي رغم أن زوجها يذهب ، إذ أنها تشعر بأنه لا ينبغي للنساء أن يشتركن في بيئات مختلطة - بيد أنها تعمل جاهدة في صناعة خادمة مرتدية ملابس عرقية وقد غطت شعرها .

وفي حالة المسلمين الأمريكيين ، يثير التناقص مجموعة مختلفة من القضايا . وهذا حقيقى لعدة أسباب - أحدها تجربة التحول العقيدى مقابل الانتقال أو التغيير . ويعرف أحد علماء الاجتماع التحول للعقيدى بأنه التحرك خارج النمط الذي يفرضه الخطاب^(١٦) ، ويعرفه آخر بأنه تشكيل لهوية تقوم على « نقطة أرشميدسية إجرائية جديدة »^(١٧) . وعلى للتقيض من معظم المسلمات المهاجرات ، تعتبر الهوية الدينية قضية رئيسية بالنسبة للأمريكية التي اعتنقت الإسلام أو المسلمات « الجدد » .

ويوجد فيما بين أولئك النساء «تجلتس انتقلتي»^(١٨)، يزولج بين الأساليب أو الأتماط المكتسبة عبر الأجيال في الثقافة الأمريكية وبين المبركات المحتملة للهوية الإسلامية. وتتمتع تلك المبركات على أية ثقافة عرقية معينة، أو لنقل إنها تنطوى بالأحرى على تصورات لجوهر الكيفية التي يصبح بها المرء مسلماً - مجاهداً، صوفيًا، أو ما شاكل. وبالنسبة لغالبية المسلمين الأمريكيين فإنهم يستلهمون المعايير الإسلامية من أجل موازنة وترشيد الأتماط الجديدة للتفاعل الاجتماعي والزواج والحياة العائلية.

وفي كثير من الحالات، يستدعي التحدى المترتب على كون المرء مسلماً في أمريكا الاجتهاد (تفسير الشريعة والقيم الإسلامية) الذي يؤكد من جديد حسب طبيعته الأصلية، الزخم الأولي للوحى الإسلامى للقضاء على للتمييزات القبلية / العرقية. وتستجيب الأجيال المغيلة على التساؤل عما إذا كان ذلك مبسفاً عن آثار هامة على الحياة الفكرية والدينية للمجتمع العالمى الأكبر، أو ما إذا كان الاستيعاب هو المصير النهائى لهذه المجموعة.

الهوامش

Edward H. Spicer, "Acculturation", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1 (New - 1 York : Macmillan, 1968), pp. 21-26.

٢ - أى أن المسلمين في أمريكا (أو أوروبا) اختاروا مفكرة «دار الإسلام»، النظام الإسلامى حيث تطبق الشريعة الإسلامية من الناحية النظرية على الأقل ويستمسك بالأعراف الإسلامية، لكي يقيموا بشكل دائم في بيئة غير إسلامية. ويقدم على هذا الاختيار، بالنسبة للغالبية، على أساس دوافع اقتصادية بالدرجة الأولى.

Yvonne Haddad, "Muslims in Canada : A Preliminary Study," in *Religion and Ethnicity*, eds. Harold Coward and Leslie Kawamura (Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1978), pp. 71-100.

٤ - وعلى سبيل المثال، مركز كوبيك الإسلامى الكبير فى سان لوران، ومسجد الأمة، ومسجد قلعة فى منطقة وسط المدينة، للشاطي، الجنوبي، بيبيرفونز، والمراكز الإسلامية فى وست أيلاند، وجماعة الشيعة اثنتا عشرة وجماعة المسلمين الإسماعيليين.

Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago : University of Chicago Press, ٥ - 1960), pp. 189-194.

٦ - Victor Turner, *The Ritual Process* (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1977), pp. 94-130.

٧ - يشير رونالد روبرتسون (Ronald Robertson) فى تحليل اجتماعى عن «الهداية والتغيير الثقافى» (Meaning and Change : Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies [New York: New York University Press, 1978]) إلى تحول ثقافى يتمثل فى أن «التصورات المنطوقة للسيولة فى الهوية، وأساليب الحياة وحالة الوعى تنوى بالمثل، ومنسجم فى الذوى، مقابل الذروة التى بلغت فى الستينات وأوائل السبعينات». ويقترح كذلك بأن الانشغال فى منتصف السبعينات بقضايا دورة الحياة،

ونظريات نمو البالغين ، والتنمية الأخلاقية والمعرفية ، تشير فوق كل شيء إلى الاهتمام بتر أكبر من الثبات في مجال الأنماط الفردية للمسيحة .

٨ - انظر على سبيل المثال : Noura Durkee, "Primary Education of Muslim Children in North America," *Muslim Education Quarterly*, 5,2, (1988), 54-81.

٩ - في التحديث المضاد ، كرد فعل لاعتقادات ، العقل الحديث يعتبر فئة تمثيلية صاغها بيتر بيرجر بوصفها ، حينها شديدا إلى رموز الماعنى الانتمالية يسفر عن مشاعر تقليدية تمتد لتأكيد رموز المجتمع القديمة على نحو دفاعي . مستشهد بها في : Peter Homan's *Jung in Context. Modernity in the* (Chicago : University of Chicago Press, 1979), pp. 201-2. وأن يصبح المرء مسلما يعتبر في حالة الأمريكي أمرا أكثر تعقيدا بالأحرى ، حيث يكون المرء تقليديا ويؤكد للجماعة في نفس الوقت ، بينما يعرف الحدائق والثقافة الأمريكية في كثير من الحالات على أنها قوى استلاب .
١٠ - حدائى ، بمفهوم الاتجاه الحدائى الإسلامى فى التفسير الذى ينظر إلى النهج التاريخية - الانتقادية للتقاليد على أنها مشروعة ومرغوبة .

١١ - على نحو ما هو معروف فى وثيقة مؤتمر غير منشورة بعنوان "Muslims in America"

أعدها سوزان مكارثى براون .

١٢ - وهذا يتفق فى رأى مع إعادة تقييم كثرين ووكر بنوم لنظرية فكتور ترنر ، من حيث إنه تبين لها فى بحثها عن أوروبا للصور الواسطة أن عملية انحلال الهيكل والعودة إلى الجماعة كانت أوثق صلة بتجربة التفتحة التكرور . *Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality*, in *Anthropology and the Study of Religion*, eds. Robert L. Moore and Frank E. Reynolds (Chicago : Center for the Scientific Study of Religion, 1984), pp. 105-25
١٣ - Muhammad Zakariyya Kandhlawi, *The Teachings of Islam, Tablighi Nisab*, Vol. ١٢ (New Delhi, Idara Ishaarat - e- Diniyat, 1981).
! ويحتوى هذا العمل الذى تقوم جماعة التبليغ بنويزمه على أقسام عن حياة صحابة النبى ﷺ ، والصلاة ، والقرآن ، ورمضان ، والذكر ، والصلاة على النبى ﷺ .

١٤ - للاحلاخ على مناقشة لحياة سيد قطب وفكره انظر : Sayyid Yvonne Y. Haddad,

Qutb : Ideologue of Islamic Revival," in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York : Oxford University Press, 1983), pp. 67-98.

١٥ - على سبيل المثال فى Yvonne Haddad. "The Impact of the Islamic Revolution in

Iran on the Syrian Muslims of Montreal," in *The Muslim Community in North America*, ed. Earle H. Waugh et al. (Edmonton : The University of Alberta Press, 1983), pp. 165-81.

١٦ - Richard V. Travisano, "Alternation and Conversion as Qualitatively Different

Transformation", in *Social Psychology Through Symbolic Interaction* ed. Gregory P. Stone (Waltham, Mass. : Xerox College Publishing, 1970), p. 601.

Robertson, *Meaning and Change*, p. 211. - ١٧

١٨ - Robertson, *Meaning and Change*, pp. 193-94. حيث يناقش مفهوم مكس فيبر عن الملاقة

بين التماذج الفردية للوجود والتغيير الثقافى .

الباب السادس

المسلمون الأمريكيون ومسألة الهوية

الفصل الرابع عشر

القضايا الإسلامية للمسلمين فى الولايات المتحدة

جون أ. فول

يولجه المسلمون فى الولايات المتحدة ضروباً من التحديات ؛ تشبه فى كثير منها ما واجهته جماعات الأقلية الأخرى فى أمريكا . بيد أن المسلمين يواجهون أيضاً تحديات وفروصاً مرتبطة بطابع الإسلام . إذ تنطوى العقيدة الإسلامية وممارستها على التزامات ومسئوليات خاصة تشكل الطريقة التى يستجيب بها المسلمون كأفراد وكمجموعة لظروف المجتمع الأمريكى . وكثيراً ما ينغمس الناس فى فحص القضايا الأمريكية ، التى تواجه جماعات أقلية وتمليزية فى الولايات المتحدة غافلين عن أن الصفات الخاصة للجماعات لها أهميتها هى الأخرى . وتنطوى حياة المسلمين فى الولايات المتحدة على قضايا إسلامية ذات شأن ، علاوة على القضايا الأمريكية الهامة .

وحرى بنا ألا ننظر إلى هذه القضايا الإسلامية باعتبارها مجرد مشكلات أو صعوبات خاصة . إذ أن بعض القضايا ينطوى على مشكلات ، ولكن البعض الآخر ينطوى على تحديات كما يمثل فرصاً هامة فى ذات الوقت . ولعل الطرق التى يستجيب بها المسلمون إزاء الأوضاع المتغيرة فى الولايات المتحدة نهىء مبادئ إرشادية هامة تفيد المسلمين فى أنحاء أخرى ، مثلاً تفيد غير المسلمين داخل الولايات المتحدة مادامت القضايا الإسلامية تشتمل فى جوهرها على مفهوم عامة وشاملة .

وهناك نوعان مختلفان من القضايا الإسلامية بالنسبة للمسلمين فى الولايات المتحدة . الأول ما يمكن التفكير فيه بوصفه قضايا تقليدية بالنسبة للأقليات المسلمة فى كل مكان . وفى هذه القضايا ؛ يكون الهم الرئيسى هو كيف يعيش المسلم حياة إسلامية فى بلد غير مسلم ^(١) . والقضايا الأساسية هنا هى المحافظة على الإسلام كطريقة للحياة فى سياق يصعب فيه ذلك ، وتقرير معنى ودلالات مفاهيم العقيدة الجماعية مثل

الهجرة والجهاد والدعوة في السياق الأمريكي . ويمكن القول بمعنى من المعاني أن هذه القضايا تماثل قضايا وجهت جماعات الأقليات المسلمة على مدى تاريخ الإسلام .

ويتصل نوع ثان من القضايا الإسلامية مباشرة أيضا بالظروف الخاصة للعالم المعاصر . وتلك هي القضايا التي تتطوى عليها التحولات الكبرى في المجتمع البشري والتي جرت في العقود الماضية . وقد وصف البعض هذه التغييرات بأنها بزوغ مجتمع ما بعد الصناعة^(١)، في حين يتحدث آخرون عن تطور الرؤى والمؤسسات لعصر ما بعد الحداثة^(٢) . ومهما كان العنوان الذي يتخذ لوصف هذه العمليات ، فإن التحولات التي جرت في العقود الأخيرة تخلق ظروفًا تنشأ فيها قضايا خاصة بالنسبة للمسلمين وغيرهم ممن يعيشون في مجتمع « ما بعد الحداثة » ، البازغ في الولايات المتحدة .

القضايا الإسلامية ، التقليدية ،

تتشكل القضايا الإسلامية التي تواجه المسلمين في الولايات المتحدة بفعل الطبيعة الأساسية للإسلام . وتحتوى النظرة الشاملة للعالم وتوجيه السلوك للذات ينص عليها الإسلام على عناصر معينة علاوة على نهج عامة تتأثر بصفة خاصة بطبيعة المجتمع الأمريكي .

الإسلام ، كطريقة للحياة ،

كثيرا ما يشار إلى أن الإسلام ليس « مجرد دين » ، وإنما هو طريقة شاملة للحياة . وهذه الملاحظة يبيها غير المسلمين والمسلمون على حد سواء عندما يناقشون طبيعة العقيدة الإسلامية وما تفرضه من التزامات ، وكذا التجربة الإسلامية^(٣) . وهى تشير إلى الطبيعة الشاملة والجامعة للمثل الأعلى الإسلامى . فالمسلمون لديهم دليل ونموذج يغطى أكثر ما فى أوجه الحياة اليومية والسلوك من دنوية ، علاوة على المبادئ العامة التي توجه المجتمع^(٤) .

وجميع التقاليد الدينية الرئيسية تحاول بطريقة ما أن توجه البشر في حياتهم . إذ تحدد التطلعات المسيحية واليهودية ، طريقة الحياة ، كما طرحت في بعض السياقات مثلا عليا شاملة للمؤمنين . ونقدم النظرة الشاملة للعالم لدى المسيحية الغربية في العصور الوسطى نموذجا لمثل أعلى اجتماعي مسيحي شامل ، مثلما تفعل النظرة الشاملة للعالم لدى اليهودية الأورثوكسية . بيد أن علمنة النظرة الشاملة للعالم في المجتمعات الغربية في العصر الحديث أصبحت تطورا بارزا . وأفضى ذلك إلى أن نمية متنامية من المجتمع غفل بالتفريق بين شتى قطاعات الحياة - الدينية والاقتصادية والسياسية .

وقد أصبحت عملية الطمعة ، في كثير من الأحوال ، مقبولة على نطاق واسع جدا ، وتتفاد بأكبر قدر من الوضوح في الولايات المتحدة في القرن العشرين . وقد أصبح الفصل بين الكنيسة والدولة عقيدة ميساسية ثابتة تقريبا . وبالمثل ، انتهى الأمر إلى أن ينظر الكثيرون في الولايات المتحدة إلى « الدين » على أنه شأن « خاص » وفردى وليس شأنا عاما . وتتبنى الاتجاهات الاجتماعية والتوقعات السياسية في الولايات المتحدة إلى حد كبير على افتراض بأن يكون الإيمان الأسسى بمرادة أمريكية ، وبشكل له دلالة ، « مجرد دين » . والمأمول هنا إمكانية فصل الدين عن السياسة ، والشعور بأن الولايات المتحدة مجتمع علمانى .

والمساق والإطار الاجتماعى الأساسى اللذان يعيش فيهما المسلمون في الولايات المتحدة علمانيان من نواح كثيرة هامة . وإحدى القضايا الرئيسية بالنسبة للمسلمين كيف يمكن للإسلام أن يؤدى دوره ، وهو الذى يحدد طريقة شاملة للحياة ، فى مثل هذا المساق العلمانى . والمسلمون ليسوا وحدهم الذين يواجهون هذه القضية . فقد تعين على المسيحيين واليهود أيضا أن يحددوا العلاقة بين دلالات عقيدتهما وبين توقعات المجتمع العلمانى . بيد أن المسلمين يواجهون تحديا خاصا بالعمل من خلال إطار قانونى واجتماعى تحددت فيه العلاقات بين الكنيسة والدولة فى ضوء ما يتعلق باليهودية والمسيحية بالدرجة الأولى .

وفى السنوات الأخيرة ، جرى صقل مفهوم المجتمع الأمريكى كمجتمع علمانى مثلما خضع المفهوم للمحك والتجربة ، فلبعض يقول إن هناك « ديننا لدينا » ، يوفر بطريقة ما أساسا دينيا للسياسات والنظام الاجتماعى^(١) . وهناك أيضا إقرار بالتقبل الأمريكى لأخلاقيات توحيدية عامة تقوم على لليهودية والمسيحية . وفى هذا المساق ، تتبر الخصالص للممزة للإسلام فضالبا إسلامية خاصة أمام المسلمين فى الولايات المتحدة .

وتتسم الدليانات التوحيدية الرئيسية الثلاث فى أمريكا بالكثير من أوجه الشبه ، إلا أنه توجد أيضا بعض الفروق المميزة . والتواءم الأمريكى الخاص مع الممارسات لليهودية والمسيحية لا يحل بالضرورة مشاكل مماثلة بالنسبة للمسلمين . وكثيرا ما يكون لهذه المشاكل دلالاتها بالنسبة للقضايا الأساسية الخاصة بالعلاقات بين الدين والمجتمع ، والدين والسياسات ، فى الولايات المتحدة .

ويمكن استخدام قضية الصلاة فى المدارس الحكومية كمثال للكيفية التى تنعكس بها قضايا الكنيسة - الدولة فى أمريكا على التجارب الإسلامية . فى الوقت الحالى ، يدور جدل محموم حول موضوع ما إذا كان ينبغي السماح بأداء الصلاة فى المدارس الحكومية الأمريكية أم لا . وتبين ضراوة للجدل أن الكثير من الأمريكيين ، وربما يكونون نسبة متنامية ، لا يتقبلون الدلالات الكلمة للطمانية فى المجتمع الأمريكى .

وقد نجح الصغافريون المؤيدون للفصل بين الكنييسة والدولة في التمسك بألم المحاكم بأنه ينبغي للفصل ألا يسمح بأى فرصة لأداء صلاة عامة ، ولا حتى بالتزلم الصمت للحظة فى وقت معين . واقترح آخرون ضربا من التدابير تتراوح بين التزام الصمت للحظة وأداء الصلاة بشكل يتسم بطابع أكبر من الرسمية^(٧) . بيد أن الجدل حول هذه القضية يتجه إلى الحسم وفقا لشروط تقتضى تعريفا مسيحيا نسبيا لمعنى الصلاة .

ولم تناقش أى من أبرز أو أظهر المجموعات المنفصلة فى الجدل الحالة فى سياق يتمكن فى إطاره المسلم من أداء فروض الصلاة خمس مرات فى اليوم . وقد استخدم معظم الجدل حول الصلاة فى المدارس نهجا مسيحيا أساسيا يفترض أن الصلاة عملية اتصال خاصة بين المؤمن والرب . وللصلاة الإسلامية ، على نحو ما قبل مرارا وتكرارا ، « مختلفة نوعا ما عن « الصلاة » فى المفهوم المسمى ، رغم أن الانتهال الشخصى وتمجيد الرب (وتعرف باسم « الدعاء ») جزء هام جدا أيضا من العبادة الإسلامية^(٨) .

والشروط المحددة للالتزام لأداء الصلوات المفروضة بانتظام لا تتوافر بسهولة فى المدارس الأمريكية (أو فى المكاتب والمصانع) . إذ علاوة على حاجة المؤمن إلى وقت يقطع من ساعات العمل ، فإنه يحتاج أيضا إلى مرافق من أجل الوضوء استعدادا للصلاة وكذا توافر مكان ملائم . وحيث أخذت تتكون فى المدن الأمريكية جماعات كبيرة نسبيا من المسلمين ، فقد بدأت تتوافر بعض المرافق . (مثال ذلك أنه تم تخصيص غرفة فى مدرسة ثانوية فى نيويورك بميثتشان من أجل الصلاة الإسلامية .) بيد أنه لم يحدث ، بصفة عامة ، أن يصر أى من المقترحات المتعلقة بالصلاة فى المدارس الحكومية من أداء الطلاب المسلمين للصلاة بشكل بارز .

وفى هذه القضية الهامة فى الحياة الدينية الأمريكية ، ليس للمسلمين خيار جلى أو واضح بين البدائل القائمة . وخيار « الصلاة فى المدرسة » له جاذبيته لأنه يعترف بأهمية أعمال المؤمنين المتقين فى سياق الحياة اليومية . ورغم ذلك فإنه ينزع إلى فرض تعريف للصلاة على تلاميذ المدارس ، يمكن أن يكون مثيرا للبلبل ، بل ويحتمل أن يكون مضللا . ويدعم هذا البديل الضغوط الموجودة بالفعل فى المجتمع من أجل « إضفاء الطابع المسمى » على الممارسات الدينية لجميع الأمريكيين . وبهذا المفهوم ، من الممكن أن ينشأ نفس النوع من الضغوط الذى تشعر به الأسر غير المسيحية إزاء أشجار عيد الميلاد وغير ذلك من العادات المسيحية التى اكتسبت طابعا اجتماعيا علمانيا .

إن قيام المسلمين بتأييد معارضى الصلاة فى المدرسة يعنى أنهم يقولون اقتراضات المجتمع ذى النهج العلماني . ويشجع هذا الموقف على وجه الخصوص الاتجاه القاتل بأن الدين شأن شخصى وليس علما ، ومن ثم لا ينبغي ممارسة تنشيطه فى الأماكن العامة . وبالتالي فإن القضية تتحدى معنى الإسلام كطريقة شاملة للحياة . وهناك مؤمنون

بالإسلام ، وكذلك مؤمنون باليهودية والمسيحية ، يقولون الافتراضات العلمانية ، إلا أن المؤمنين الأثد تمسكا بالأسول يطعنون فى رؤيتهم وهو ما يحدث فى التقليد الدينية الأخرى .

ولذلك فإن من الواجبات الهامة على المسلمين الأمريكيين أن يعيدوا تعريف قضايا الحياة الدينية فى أمريكا بطريقة تيسر طرح بديل إسلامى فى المجادلة . ويتعين أن يقر هذا البديل بشكل ما بالمطالع للخلص للإسلام كطريقة شاملة للحياة فى المجالين العام والخلص على حد سواء . وتعكس قضية الصلاة فى المدارس نوع القلق الذى ينطوى عليه مثل هذا المجهود .

ومن الممكن أن نشهد إثارة عدد من القضايا المماثلة بفعل التوقعات والاشتراطات الخاصة للإسلام . وفى هذه الحالات ، كثيرا ما تمس القضايا التى ينطوى عليها الأمر ، مرة أخرى ، المؤمنين الآخرين بخلاف المسلمين ، إلا أن الجدل جرى بلغة ليست إسلامية على وجه الخصوص ، أو مفتوحة أمام خيار إسلامى .

ولقد كان ذلك واضحا فى السنوات الأخيرة فى قضايا حقوق المسجونين . إذ قررت سلسلة طويلة من الدعاوى حقوق المسجونين بموجب « التعديل الأول » فيما يتعلق بحرية ممارسة دينهم . وتم الاعتراف بأن حقوق المسجون مرتفعة بضرب من القيود المتصلة بوضعه كسجين ، ولكن ثمة اعتراف ، فى الوقت نفسه ، بأنه يتعين تبرير أى قيود على الحقوق الواردة فى « التعديل الأول » من حيث ارتباطها بالأمن أو جهود الإصلاح^(١) .

وكان الكثير من الدعاوى المبكرة ينطبق بوجه خاص على المسيحيين ، ولم تبدأ الاحتياجات الخاصة للمسلمين تحظى بالاهتمام إلا فى أواخر السبعينات وفى الثمانينات . ومن بين القضايا التى حظيت باهتمام خاص تلك المتعلقة بالصلاة والعبادة الجماعية ، خاصة صلاة الجمعة ، وارتداء ألبسة دينية معينة ، والمساواة فى الاعتراف بالنسبة لاستخدام المرافق للتعبدية . وفى أغلب الأحوال ، وإن لم يخل الأمر من استثناءات ، انتهت قرارات المحاكم إلى رفض طلبات المسلمين بشأن اعتبارات قد تيسر لهم ممارسة عقيدتهم الإسلامية ، ولم تكن لتوفر لهم فى كثير من الأحيان إلا ما وفر للمسيحيين واليهود من قبل فحسب فى سياق المسجن .

وتمثل دعاوى المسجونين حالات متطرفة ، إلا أنها تعكس السياق الأوسع للمجتمع الأمريكى . وتنطوى شعائر معينة للمسلمين على جداول زمنية وأنشطة لم يحدث - من الناحية التقليدية - أن اعترفت بها معظم المؤسسات فى الولايات المتحدة . ويواجه المسلمون والمجموعات الأخرى من غير الأغلبية قضايا تتعلق بتغيير ممارستهم أو انتهاك اللوائح فى أماكن عملهم أو فى المدارس أو فى أماكن الترفيه . وحتى حينما يكون قد تم الفصل بالفعل فى القضية الأوسع نطاقا (على سبيل المثال ، أن للمسجونين بعض

الحق في التجمع للعبادة) ، فعادة ما تتواءم الإجراءات مع الممارسات الأمريكية بدلا من أن تصبغ بطابع عام . وحتى على الرغم من أن اليهودية أُنمجت في المشهد الديني الأمريكي العام بشكل أكبر من الإسلام ، فإن اليهود لديهم مشكل مماثلة .

ويعتزل التحدى الذى يواجه المسلمين فى أن يخلقوا ردود فعل تعود بالاعتراف بالطابع الخاص للإسلام فى الحياة الخاصة والعامة على حد سواء بدون خلق نزاع لا لزوم له . وردود فعل المسلمين إزاء قضايا مثل الصلاة فى المدارس والعبادة فى المسجون قد تساعد جميع الأمريكيين على خلق ممارسات تتصف بقدر أكبر من العمومية والشمول ، ولا تكون مصوغة على شاكلة الممارسات المسيحية التقليدية على وجه الحصر .

مفاهيم الاستجابة ، التقليدية ،

إن أحوال المسلمين فى الولايات المتحدة تحتوى على عناصر كثيرة مما لا يعد فريدا فى تاريخ الإسلام . ففي كثير من العصور والأماكن المختلفة وجد المسلمون أنفسهم فى مجتمعات لم يكونوا فيها المجموعة المسيطرة أو الغالبة . ونتيجة لذلك ، نمت على مر القرون مفاهيم معينة تميز أشكال الاستجابة لأحوال المعيشة بين غالبية غير مسلمة . ومن أهم هذه الأنكالك الهجرة والجهاد والدعوة . ولكل مفهوم من هذه المفاهيم أهميته فى تعيين طريقة معينة للاستجابة لحالة كونهم أقلية .

ويمكن ترجمة الهجرة بعدة طرق . وجوهر المعنى هو فعل مغادرة مكان ما والانتقال إلى مكان آخر ، وغالبا ما يكون مغزى هذا الفعل التماس ملاذ ، ولكنه يعنى فى بعض الأحيان مجرد المهجرة . وه تجربة الهجرة ، فى القلب من التطور التاريخى للجماعة الإسلامية طوال حياة النبي محمد ﷺ .

وهجرة النبي ﷺ تحدد بداية عصر التقويم الإسلامى . وقد كانت نقطة تحول هامة فى طبيعة جماعة اتباع الإسلام . فقد بدأ محمد ﷺ دعوته فى مكة ، حيث عرض الوحي الذى جاءه كمشتر فى مجتمع راسخ بالقبول . ولم يقبل زعماء مكة ونخبها الحاكمة الرسالة التى بشر بها محمد ﷺ ووضعوا قيودا عليه هو وللعند الصغير من الناس الذين قبلوا الإسلام . وحينئذ انتقل محمد ﷺ وبقيّة الجماعة المسلمة فى عام ٦٢٢ ميلادية إلى مدينة أخرى عرفت بعد ذلك باسم « المدينة » . هذا الانتقال من مكة إلى المدينة هو الذى يدعى « الهجرة » فى التقاليد الإسلامية .

وكانت « هجرة » النبي ﷺ تمثل تحولا رئيسيا للجماعة الإسلامية . ففي المدينة قام محمد ﷺ بتنظيم اتباعه فى مجتمع فعال ، وعينت الرسالة الإسلامية طريقة حياة هذا المجتمع . وفى هذا السياق التاريخى تكون الهجرة قرارا من الاضطهاد والكفر ،

إلا أنها أيضا تعد هجرة إلى سياق جديد يستطيع المجتمع الإسلامي أن يزدهر فيه بطريقة حياة كاملة .

وفكرة الانسحاب من مجتمع ما لكي يحيا المرء حياة تتفق مع عقيدته تستهوى جماعات كثيرة . وقد ينطوى ذلك على البقاء داخل الحدود الجغرافية للمجتمع ، ولكن الانسحاب منه اجتماعيا ، بل وفي بعض الأحيان الانسحاب مكانيا . ويمكن مشاهدة مثل هذه الاستجابة بين بعض الجماعات المسيحية في الولايات المتحدة مثل الأميش ، ويمكن اعتبار ذلك على أنه استجابة « الهجرة » - الطائفية ، مع استخدام كلمة طائفة على نحو ما عرفها به بريان ويلسون في دراسته^(١٠) .

ولا تقتصر استجابة للهجرة - الطائفية تلك على السياق الأمريكي . فالأصوليون في مصر خلال السبعينات - على سبيل المثال - تحاوروا عما إن كان من الضروري الانسحاب من المجتمع المصري الذي كان البعض منهم يترتب أنه أصبح مجتمع كافر^(١١) . وتعكس هذه الاستجابة في الولايات المتحدة بعضا من روح التجربة المبكرة لأمة الإسلام والمجموعات الأخرى إزاء الضرورات الخاصة لحماية أعضائها وموازرتهم . ولم يكن هناك تأكيد خاص على ذلك التصور المعين للهجرة ، إلا أن فكرة الانسحاب من مجتمع اضطهادي وكافر كانت جزءا قويا من إحساس الجماعة داخل « أمة الإسلام » والمجموعات المماثلة .

وتنطوى هذه الهجرة - الطائفية على الانفصال وليس العزلة . وهي تعد ، في كثير من النواحي ، عملاً من أعمال الشهادة على المجتمع القائم وتحديه . وبهذه الطريقة ، يمكن أن يصبح الانسحاب الطائفي تعبيراً عن الرغبة في خلق مجتمع موسع منصلح على أن تشكل جماعة الهجرة - الطائفية نواة هذا المجتمع الجديد . وبهذه الطريقة يمكن أن تغضى الهجرة إلى شكل من أشكال إشهار الرسالة أو الدعوة . وتعد هذه الدعوة في إطار الرسالة الإسلامية حتمية كبرى ، وهو ما لا يسمع بالانسحاب صرف إلى جماعات متكيفة على لذات ومنعزلة . ولهذا السبب فإن جماعات الهجرة - الطائفية المسلمة لا يمكن أن تنسحب مطلقاً على غرار المجموعات المسيحية من قبيل الشيكركز أو الأميش .

والنوع الثاني من استجابة الهجرة لحالة الأقلية هو صنع الهجرة المادى القلعي ، أى الانتقال إلى مجتمع إسلامي . وفي بعض المناقشات الإسلامية التقليدية عن التزايدات للمسلمين ، يقال إن لدى المؤمنين بدلين هما الهجرة أو الجهاد إذا كانوا يعيشون في مجتمع غير إسلامي^(١٢) .

ومعظم المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة لديهم أسباب جيدة لعدم الرغبة في الهجرة . فلكثير منهم أعضاء في مجموعات وأسر وجدت هنا منذ أجيال ، ولا تراودها رغبة أو حافز للانتقال . وقد حققت الحركات التي كانت تدعو الأمريكيين

السود إلى الهجرة إلى إفريقيا نجحنا قليلا في العشرينات والثلاثينيات ، على الرغم مما كانوا يمثلونه من تفرقة عنصرية ، ويبدى المسلمون من جماعات الأمريكيين السود اليوم اتجاهها مماثلا إزاء الانتقال إلى دول مسلمة^(١٣) .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الكثير من المسلمين في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر من المهاجرين ، وكثيرا ما يكونون قد أتوا من مجتمعات الأغلبية فيها من المسلمين . لقد ارتفع عدد المسلمين في أمريكا بشكل مشهود في نصف القرن الأخير عن طريق الهجرة ، والإتجاب ، والتحول العقيدى . وما يقرب من ثلثي مجموع المسلمين من المهاجرين من بلدان إسلامية ، معظمها من الشرق الأوسط ، وذرياتهم^(١٤) . ولا تعد الهجرة من الولايات المتحدة خيارا مختارا محتملا بالنسبة لهؤلاء الناس .

ومن الجدير بالذكر أن ذلك لا يجعل المسلمين في الولايات المتحدة مختلفين بشكل خاص عن جماعات الأقلية المسلمة الأخرى . فعلى الرغم من إشارات التعاليم التقليدية فإن الهجرة لم تكن الخيار الذى أقدم عليه المسلمون في الأماكن غير الإسلامية . فأولئك المسلمون ، إما أنهم واصلوا أنفسهم مع الظروف غير الإسلامية أو عملوا على تبديل المجتمع الذى يعيشون فيه .

إن التوسع المعظم بالفاعلية للإسلام في تاريخ العالم اعتمد في الحقيقة على المسلمين الذين لم يهاجروا عندما وجدوا أنفسهم في مجتمعات غير إسلامية . فالتجار والمعلمون الرحالة المسلمون ، على سبيل المثال ، كانوا وسائل هامة لتوسع الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء وجنوب شرق آسيا . وفي سياقات أخرى ، استطاعت جماعات أقلية مسلمة البقاء والتواءم مع مجتمعات غير إسلامية في الصين والبلقان ، وحاليا في الاتحاد السوفيتى . وفى تلك الأحوال ، يكون أى أمل في تحويل المجتمع ككل إلى الإسلام رؤية بعيدة المدى ، إلا أن الجماعات استطاعت المحافظة على شعورها الأصيل بالهوية الإسلامية^(١٥) .

وتتحدد تجارب المسلمين في الصين وإفريقيا جنوب الصحراء استجابتين أخريين مختلفتين . ولا تنطوى أى من الاستجابتين على الرحيل للمادى من المجتمع غير الإسلامى ، بيد أن الجماعات المسلمة الصينية كانت تميل بالأحرى إلى إنشاء حدود واضحة لهويتها ، إما على أساس عرقى (كما هو الحال فيما بين ناس من قبيل الويجار Uighars) أو أساس اجتماعى (كما هو الحال مع الهوى Hui أو المسلمين الناطقين بالصينية) . وقد أدخل المسلمون الصينيون نوعا من الهجرة داخل هوية اجتماعية خاصة يمكن إدماجها في التفاعليات الأوسع للمجتمع .

وتتحدد تجربة المسلمين في إفريقيا جنوب الصحراء البديل الآخر : فبدلا من

الهجرة ، ينبغى للمسلمين أن يعملوا على تبديل المجتمع الذى يجدون فيه أنفسهم ، ويتضمن ذلك الخيار مفهومين هامين ينبعان من التقاليد الإسلامية ؛ وهما مرتبطان ببعضهما وبمفهوم الهجرة أيضا . والمفهومان هما الدعوة التى يمكن ترجمتها فى هذا السياق كبعثة أو نداء أو رسالة ، والجهاد .

ورغم أن كتابا كثيرين ، مسلمين وغير مسلمين على حد سواء ، حاولوا شرح المعنى الأوسع للجهاد ، فإنه يظل مصطلحا غير مفهوم جدا فى الغرب . فلذا ما سمع الأمريكى العادى غير المسلم أن للمسلمين ، حتى أولئك الموجودين فى الولايات المتحدة ، يقولون بمسؤولية الجهاد فى سبيل الله ، فإنه يفترض أن ذلك يعنى أن هؤلاء المسلمين ملزمون بالانخراط فى أعمال عنف باسم دينهم . فكلمة الجهاد تترجم فى معظم الأحيان بمسألة على أنها « الحرب المقدسة » . وفى حين أن الجهاد يعنى فى سياقات معينة ، الحرب المقدسة ، فإن له معنى أوسع فى الوعى الإسلامى . فالجهاد فى سبيل الله كفاح إيجابى من أجل الصلاح . وقد يعنى ذلك فى بعض الأوقات القتال دفاعا عن عقيدة المرء ، إلا أنه ينطوى أيضا على المفهوم الأعم المنطق بخدمة الله بإيجابية بكل طريقة ممكنة . والجهاد بهذا المفهوم الأوسع هو الذى يصبح مسؤولية جميع المسلمين سواء كانوا يعيشون فى مجتمع مسلم أو غير مسلم . بيد أن هناك مفهوما خاصا بحاجة كل مسلم إلى تثبيت الإسلام بإيجابية فى السياقات غير المسلمة .

والمتوقع من المسلمين حيثما كانوا أن يكافحوا من أجل الإقرار بوحدانية الله من خلال العدالة الاجتماعية ومجتمع منظم بشكل سليم . فمن أحد الوجوه ، على أقل تقدير تفيد رسالة الكثير من الكتاب فى الحركات الراهنة لتثبيت الإسلام فى مختلف أنحاء العالم ، أن أيا من المجتمعات فى الوقت الحاضر لا يعد مجتمعا إسلاميا حقيقيا ، ولذلك يتعين على المسلمين فى كل مكان أن يعملوا على عرض رسالة الله على الإنسانية^(١٦) . وعلى الرغم من أن هذا الكفاح ينطوى أحيانا على القتال ، فإنه فى المقام الأول نضال للفوز بقلوب البشرية . وهذه هى منهجية للنورة الإسلامية ، على سبيل المثال ، كما وصفها مفكر إحيائى إسلامى كبير هو مولانا المودودى^(١٧) .

وقد يتخذ هذا الكفاح ، بالنسبة للمسلمين فى مجتمعات غير إسلامية ، أشكالا مختلفة كثيرة ، تبعا للقرى الأخرى فى المجتمع وبالتعاون معها . ففى النضال ضد تجارة المخدرات والجرائم المتصلة بالمخدرات فى بروكلين ، على سبيل المثال ، قام أحد المبادر بدور إيجابى بالتعاون مع الشرطة . وأشارت التقارير المتعلقة بذلك إلى أن المسلمين « جازفوا بسلامتهم الشخصية لحماية المنطقة من تجار للمخدرات » ، مما أسفر عن قول غير المسلمين « نشكر الرب على وجود المسلمين »^(١٨) . وساعد برنامج إسلامى نشط على تقليل تجارة المخدرات فى بعض المشاريع الإسكانية فى واشنطن^(١٩) . وتعكس أنشطة من هذا القبيل نوعا من الجهاد يعمل من أجل إصلاح

المجتمع غير المسلم . وفي أماكن أخرى ، كان لبرامج مكافحة تعاطي الخمر والقمار وبرامج الترفيه المخصصة للشباب آثار مشابهة .

ويتصل بهذا المجهود الجهادي للقيام بمجهود نشيط لعرض الرسالة بإيجابية على الناس في المجتمع غير المسلم . وهذه المهمة أو النداء هي الدعوة . وفي منظور الإسلام كطريقة شاملة للحياة ، وعلى نحو ما أعرب عنه أحد الزعماء المسلمين ، « أن الحياة في خضوع لله لا يمكن أن تتحقق بالكامل ما لم يشاركنا الناس الآخرون في معاننا ، وما لم يحى المجتمع بأكمله في خضوع . ومن ثم فإن دعوة الآخرين إلى الانضمام إلى مسيرتنا ، ألا وهي : الدعوة ، جزء أساسي من إسلام المرء »^(٢٠) .

ويمثل أداء الشهادة على المجتمع بدلا إسلاميا تقليديا لنوعى الهجرة ، سواء الاتسحاب الاجتماعي أو المهجرة . ويربط إسماعيل الفاروقى هذا المفهوم للدعوة بنوع خاص من الهجرة ، ناظرا إلى المسلمين في الغرب على أنهم قاموا بهجرة إلى الغرب ، بدلا من الوعد بضرورة قيامهم بالمهجرة من المجتمع الغربى . وكان يطالب حسب هذا المفهوم بالقيام بدعوة نشطة . وقد حث الفاروقى المسلمين في الغرب على النظر إلى أنفسهم باعتبارهم « سفراء للإسلام » مكلفين بجلب الإسلام إلى المجتمع الغربى . وقد قال في خطبة لمسلمين يعيشون في الغرب « نريد أن نحيا كما لو أننا .. صحابة محمد ﷺ من مكة إلى المدينة ... هذه ' مدينتنا ' ، لقد وصلنا ، نحن هنا . وحيث إنكم فى ' المدينة ' الآن ، فما هى مهمتكم ؟ .. إن مهمتكم .. الإنقاذ ، خلاص الحياة ، تحقيق قيم الكرامة والطهارة والمعة ، كل مظاهر المزة التي يقدر عليها البشر »^(٢١) .

ورؤية الغرب بوصفه « مدينة » المسلمين الأمريكيين المعاصرين رؤية قوية - فإنها تذكر بالجهود التي بذلها المسلمون الأوائل لخلق مجتمع إسلامي في مكان لم يكن يوجد مثله في أيام النبي محمد ﷺ . وتتمثل المهمة في أنه إذا كان المسلمون الأوائل استطاعوا تغيير مجتمع شبه الجزيرة العربية غير المسلم ، فينبغى أن يكون بمقدور المسلمين المعاصرين أن يغيروا أيضا المجتمع الذي قدموا إليه . وبالمناسبة للشخص الذي قد يقول إن المهمة كبيرة جدا ، هناك ما يذكرنا بأن « الفرد مشرب برسالة ، وأن الدعوة قد تبدو كيانا قليل الشأن وغير فعال ، ولكن ألم يكن هناك داعية واحد فقط في مكة ؟ قد تقول : ولكنه كان نبيا . نعم ، ولكنه للقوة »^(٢٢) .

ويمثل هذا النوع من الفكر الأسس لبيان عن الدعوة الإسلامية والهوية داخل مجتمع الغرب العلماني غير المسلم . وهو يتجاوز إشارات المعلمين المسلمين التقليديين الذين يحثون على الهجرة من المجتمعات غير المسلمة لتجنب تناقضات محاولة الانتماء بالإسلام كطريقة للحياة في مجتمع يصعب ذلك فيه . وهو يحدد هدفا بعيد المدى للمسلمين بتغيير المجتمع ، ولكنه لا يصر بالضرورة على إنجاز الهدف قورا ؛ وييسر للمسلمين

امتلاك شعور بالدعوة الإسلامية في الوقت الذي يشاركون فيه في نظم اجتماعي إسلامي .

والقضايا الإسلامية التقليدية بالنسبة للمسلمين في الولايات المتحدة هي تلك المتصلة بالإسلام كطريقة للحياة . ورغم أن الكثير من الأوجه العامة لهذه القضايا مماثلة للقضايا التي يثيرها كون المرء مسيحيا أو يهوديا في مجتمع أمريكي ، فإن هناك صفات إسلامية معينة تعطي لهذه القضايا لمحة مميزة بالنسبة للمسلمين . واستجابة لهذه التحديات ، نكتسب المفاهيم الإسلامية الأساسية كالهجرة والجهاد والدعوة مضامين جديدة في الوقت الذي تحتفظ فيه بكثير من مغزاها التقليدي . والهجرة الطائفية والهجرة القبلية ليمتا بديلين فعالين بالنسبة لمعظم المسلمين الأمريكيين . وبدلا من ذلك ، يبدو أن الجهاد غير القتالي والدعوة هما أكثر الاستجابات الإسلامية التقليدية فعالية بالنسبة للمسلمين الأمريكيين المعاصرين .

قضايا الإسلام والحدثة الأمريكية

بالإضافة إلى القضايا الإسلامية التقليدية التي تثار بالنسبة للمسلمين الذين يدعون أقباط ، فإن المسلمين في الولايات المتحدة يواجهون قضايا معقدة تثيرها التحولات الاجتماعية الكبرى في تاريخ العالم المعاصر . ويخلق بزوغ مجتمع ما بعد الصناعة أو ما بعد الحدثة مشاكل خاصة . وقد تعين على جميع العقائد ، وليس الإسلام فحسب ، أن تواجه الظروف التي يخلقها تحديث المجتمعات وأن تتلاءم معها . ويعتقد بعض الناس أن هناك تعارضاً متأسفاً فيما بين جميع « الديانات التقليدية » وبين الحدثة ، ويرى آخرون أن تلك العقائد لا يمكنها أن تتوافق مع حاجات المجتمع الحديث إلا إذا تغيرت تغيراً واضحاً .

وتمثل الظروف المعقدة بالفاعلية للجماعات الإسلامية في الولايات المتحدة تحضاً له مغزا تلك الأنواع من الادعاءات الجازمة عندما تطبق على الإسلام . إذ تستطيع الجماعات الإسلامية أن تبقى وتزدهر في أقل مجموعة متنوعة من السياقات في المجتمع الأمريكي . ومن المؤكد أن هناك مشاكل في الوفاء بالالتزامات الإسلامية وسط المجتمع العلماني ، إلا أنه يمكن حل هذه المشاكل بطرق كثيرة .

بيد أن من المهم تجاوز هذه الملاحظات وصولاً إلى التطور الطويل الأجل للعقيدة والدين في الولايات المتحدة (وفي العالم بصفة عامة حقيقة) . إن التطور الرئيسي يجري صوب ما أسماه بعض الناس عقيدة ما بعد الحدثة^(١٣) . فهناك ابتعاد عن المنظور العلماني وشعور متنام في الجماعات الدينية الكبرى بالأبعاد الاجتماعية والالتزامات المترتبة على عقائدها .

وعلى الصعيد العالمي ، كان للتقاليد الدينية الكبرى دور واضح آخذ في الزيادة على الصلحة السياسية . وقد كانت قوى البعث الإسلامي هامة جدا في هذا الشأن ، على الرغم من أن بروز « لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية » والأدوار التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في بولندا وألمكن أخرى ، تبين أن هذا الاتساع في نطاق الدين ليس ببسطة ظاهرة إسلامية . ونجد أجد الأوجه الهامة تلك الأمر مثلا في مجالات تتجاوز ما هو سياسي محض . فقد أصبحت المضامين المعنوية والأخلاقية للعلوم مواضيع هامة للمحورة في الجمعيات التي كان يُنظر فيها إلى العلم بشكل تقليدي على أنه نشاط « متحرر من قيود القيم » .

وبعد الحرب العالمية الثانية بقليل ، حدد أرنولد توينبي مساهمات خاصة يمكن للإسلام أن يقوم بها في الحياة الاجتماعية « للمجتمع الكبير » العالمي البازغ . وارتأى توينبي ، الذي كان يكتب في أواخر الأربعينات ، أن الوعي العنصري للمجتمع الغربي الحديث مصدر خطر على البشرية ، وأن رسالة الإسلام وإنجازاته في هذا المجال مصدر قوة محتملة يمكن أن « تفصل في هذه القضية لصالح للتسامح والسلام »^(٢٤) . وعلى الرغم مما قيل من أن أناسا من أمثال توينبي^(٢٥) قد اسبقوا على الإسلام طابعا مثاليا ، فإن الإسلام وفر في سياق المجتمع الأمريكي طريقة للتحرر ضد بعض أوجه العنصرية على الأقل . فرسالة الإسلام هيأت السبيل أمام مالكوم إكس للفكك ليس فقط من عنصرية الأمريكي الأبيض ، وإنما أيضا من حركة « المسلمين السود » المبكرة ، والتي كان يقودها ألبا محمد . لقد وفر الإسلام منظورا جديدا لأخلاقية الهوية والتعددية البازغة في السياق الأمريكي .

إن المثل الأعلى الإسلامي المتعلق بإبلاغ طريقة الحياة الشاملة بواسطة الوحي الإلهي ينسجم مع الحركات الأوسع للوعي المعنوي في الولايات المتحدة . ولدى المسلمين في الولايات المتحدة فرصة خاصة قامت للفعاليات المسلمة بصياغتها في مفاهيم الدعوة . وقد قال إسماعيل القاروقى ، على سبيل المثال : « إذا ما نظرت إلى ذلك على أنه حدث في تاريخ العالم فإنيك ستري أن الله سبحانه وتعالى قد أعد مسيرة التاريخ لكي ترحب بك في الغرب .. إن الله سبحانه وتعالى .. إذ أتى بك إلى هنا قد اخضع لك مهمة ، بعثة جديدة ، وهذه البعثة هي إنقاذ الغرب »^(٢٦) . وتكرر موزان حنيف في ختام تقديمها للإسلام « وإذ يستمر عدد المسلمين من الأمالي الأصليين والمهاجرين في الزيادة في العالم الغربي ، فمن المأمول أن يقدموا مساهمات ذات شأن في المجتمعات التي يعيشون فيها ، جنبا إلى جنب مع من هم على شاكلتهم في للرأى ، وذلك بالترفيف بوجهة نظر الإسلام ، والامتقادة من التراث الهائل من تعاليمه للعمل على إيجاد حلول للمشكلات والمعضلات الخطيرة للكثيرة التي تولجها البشرية »^(٢٧) .

وتشير هذه التبيانات إلى نوعين مختلفين شيئا ما من القضايا الإسلامية التي تواجه

المسلمين في الولايات المتحدة . أولاً ، هناك القضايا التقليدية المتعلقة ببقاء الجماعة في سياق أقلية . فالإسلام كطريقة للحياة يتطلب أشياء معينة يكون من الصعب في بعض الأحيان أدائها في سياق مجتمع علماني . ففي هذا السياق يكون لمفاهيم من قبيل الهجرة والجهاد الديني والدعوة معنى خالص ، وتمثل التزامات على المسلمين .

وثانياً ، هناك القضايا الكبرى المتعلقة بمهمة الإسلام في التاريخ العالمي المعاصر . ومع دخول المجتمعات الحديثة إلى عصر ما بعد الحداثة ، نشأ قضايا جديدة ، ولابد من استحداث نهج جديدة . وفي هذا الصدد ، هناك ابتعاد عن النهج الحداثي - العلمانية القديمة . والنظرات الشاملة للعالم التي تنظر إلى العقيدة والممارسة بوصفها طريقة شاملة للحياة قد يكون لديها مساهمة معينة تقوم بها . والمسلمون الأمريكيون في وضع خاص ولديهم تحد خاص للثور على طرق تجعل مجتمع ما بعد الحداثة في الولايات المتحدة يعكس التقاليد اليهودية - المسيحية - المسلمة التي يتشاطرها معظم الأمريكيين .

الهوامش

- ١ - Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987) p. 155.
- ٢ - انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة في John P. Rasmussen, ed., *The New American Revolution : The Dawning of the Technetronic Era* (New York : John Wiley, 1972), Part 1.
- ٣ - انظر على سبيل المثال Harvey Cox, *Religion in the Secular City : Toward a Postmodern Theology* (New York : Simon and Schuster, 1984); and Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology : Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley : University of California Press, 1982).
- ٤ - Suzanne Haneeff, *What Everyone Should Know About Islam and the Muslims* (Chicago : Kazi, 1982), p. vii ; and Michael Gilsenan, *Recognizing Islam : Religion and Society in the Modern Arab World* (New York : Pantheon, 1982), chap. 1.
- ٥ - Gilsenan, *Recognizing Islam*, p. 17.
- ٦ - Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*, انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة في *American Civil Religion in Time of Trial* (New York : Seabury, 1975); and Duncan Howlett, *The Fourth American Faith* (Boston : Beacon, 1968).
- ٧ - يمكن العثور على ملخص مفيد لآراء كثير من المنظمات المنضمة في قضية الصلاة في المدارس في : Patricia Theiler, "Should States Be Permitted to Allow a Formal Moment of Silence in the Classroom?" *Common Sense* 1:1 (Jan.- Feb. 1985), 35-39.
- ٨ - Haneeff, *What Everyone Should Know*, p. 43.
- ٩ - يمكن العثور على مختصر وجيز لهذه المبادئ في : 1983 *Annual Survey of American Law*, published by New York University School of Law. *Price v. Johnston*, 334 U.S. 266 (1948); *Cooper v. Pate* 378 U.S. 546 (1964); *Cruz v. Beto*, 405 U.S. 319 (1972); *Pell v. Procunier*, 417 U.S. 817 (1974).

- ١٠ - انظر على سبيل المثال : Bryan Wilson, *Religious Sects* (New York : McGraw-Hill, 1970).
- ١١ - انظر على سبيل المثال "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups : Methodological Note and Preliminary Findings"; and Nazih N.M. Ayubi, "The International Journal of Middle and Political Revival of Islam : The Case of Egypt." *East Studies* : 12:4 (1980).
- ١٢ - نتاقش بعض قضايا ومصادر هذا الموضوع في John O. Voll, "The Mahdi's Concept and Use of 'Hijrah'," *Islamic Studies*, 26:1 (1987).
- ١٣ - يمكن العثور على مناقشة مثيرة للاهتمام للعلاقات بين حركات العودة الإفريقية والمنظمات الإسلامية المبكرة في Clifton Ernest Marsh, "The World Community of Islam in the West : From Black Muslims to Muslims (1931-1977)" (Ph.D. dissertation, Syracuse University, 1977), chap. 3.
- ١٤ - Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* (Washington, D.C.: American Institute for Islamic Affairs, 1986), p. 1.
- ١٥ - انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة في John Obert Voll, "Soviet Central Asia and China : Integration or Isolation of Muslim Societies," in *Islam in Asia : Religion, Politics and Society*, ed. John L. Esposito (New York : Oxford University Press, 1987).
- ١٦ - للاطلاع على عرض مقروء على نطاق واسع لهذا النوع من التحليل انظر Syed Qutb, *Milestones*, trans. S. Badrul Hasan (Karachi : International Islamic Publishers, 1981).
- ١٧ - S. Abul A'la Maududi, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore : Islamic Publications, 1977) pp. 17-21 and passim.
- ١٨ - *New York Times*, February 25, 1988.
- ١٩ - *New York Times*, September 26, 1988.
- ٢٠ - Khurram Murad, *Da'wah Among Non-Muslims in the West* (Leicester : The Islamic Foundation, 1986/1406), p. 12.
- ٢١ - Ismail R. Faruqi, "The Path of Dawah in the West," *The Muslim World League Journal* 14: 7-8 (Rajab-Shaban 1407/March- April 1987), 56.
- ٢٢ - Murad, *Da'wah Among Non-Muslims*, p. 14.
- ٢٣ - Cox, *Religion in the Secular City*. انظر على سبيل المثال
- ٢٤ - Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (London : Oxford University Press, 1948; reprinted with *The World and the West*. (New York : Meridian Books, 1958), p. 182.
- ٢٥ - Bernard Lewis, *Race and Color in Islam* (New York : Harper & Row, 1970), pp. 1-6 and passim.
- ٢٦ - Faruqi, "The Path of Dawah in the West," p. 55.
- ٢٧ - Haneef, *What Everyone Should Know*, p. 184.

الفصل الخامس عشر

السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط وتأثيرها على هوية المسلمين العرب في الولايات المتحدة

إيفون يزبك حداد

تأثرت الهوية الإسلامية في الولايات المتحدة بالبيئة الأمريكية بصفة عامة ، وبالتجارب الفردية والجماعية للمهاجرين في شتى المحليات الأمريكية خلال المائة سنة الأخيرة ؛ كما أنها تحدثت بفعل المدركات الذاتية المتميزة التي يحملها المهاجرون معهم إلى الولايات المتحدة^(١) . وتتضح أبعاد هذه الهوية وتتشكل يوما بفعل المعاملة التي يلقاها المسلمون في أماكن إقامتهم وعملهم^(٢) ، وفي المدارس^(٣) ، ومن قبل المحاكم^(٤) ؛ كما أنها تتغير وتتحوّل مرارا نتيجة للتمييز الذي يعانونه أثناء معالجتهم للتخيلات التي يسقطها عليهم المجتمع المضيق في الأدب^(٥) ، والسينما^(٦) ، ووسائل الإعلام^(٧) . وقد تم تشكيل هذه الهوية ، بطريقة مثيرة للغاية ، خلال العقود الأربعة الماضية بفعل تقلبات السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط ، وعلاقات أمريكا مع البلدان الإسلامية في مختلف أنحاء العالم^(٨) .

تضم جماعة المسلمين في الولايات المتحدة ضروبا من الناس من أكثر من ستين أمة يمثلون خلفيات لغوية ووطنية وعنصرية مختلفة ؛ وقد هاجروا إليها في موجات عديدة بما يعكس التغيرات في سياسة الهجرة الأمريكية ، علاوة على التقلبات الاجتماعية - السياسية والاقتصادية في الخارج . ويمثل المسلمون ، مثلهم في ذلك مثل المهاجرين الآخرين ، مصالح وأهدافا لا تعد ولا تحصى . وقد أقاموا على الهجرة سعيا وراء التمتع بشئى المنافع التي توفرها الولايات المتحدة : تعزيز الوضع الاقتصادى والاجتماعى ، والملاذ السياسى ، والحرية الدينية . وقد عملوا على مر السنين على تشكيل وإعادة تشكيل منظماتهم الاجتماعية والدينية كيما تعكس المصالح المتغيرة والاهتمامات المتنامية لأعضاء جماعتهم . وتؤثر مجموعة متنوعة من العوامل بشدة على

تشكيل هويتهم^(٩) ، وتبحث هذه الدراسة من بينها جانباً هاماً على وجه الخصوص - ألا وهو تأثير السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط . ورغم أن من الواضح أن أهمية هذا العامل تتزايد في صياغة وعى إسلامى أمريكى فيما بين مختلف المجموعات العرقية والقومية التي تشكل جماعة المسلمين في الولايات المتحدة ، فإن هذه الدراسة تركز على أولئك الأشخاص الذين يبدو أن الأمر يمسهم بصفة مباشرة ، أعنى المهاجرين من البلدان العربية .

وقد بدأت الهجرة من العالم العربى إلى الولايات المتحدة حوالى عام ١٨٨٠ واستمرت حتى الوقت الحاضر . وقد جلبت كل موجة من الهجرة معها الهوية المميزة التي أفرزها جيلها . ومع مطلع القرن الحالى ، كان المسلمون القادمون من بلدان عربية يعرفون بأنهم « رعايا عثمانيون » . وقد شكلت التجربة الاستعمارية هويتهم من حيث تحديد الانتماء إلى دول قومية معينة ؛ فقد كان ينظر إليهم على أنهم سوريون ولبنانيون وفلسطينيون وأرمنيون ، وهلم جرا . ومؤخراً جداً ، عُرِف هؤلاء المهاجرون أنفسهم أولاً بالانتماء إلى القومية العربية التي كانت غالبية في فترة ما بعد الحقبة الاستعمارية ، وبعد ذلك إلى ظاهرة « الاتجاه الإسلامى » الأحدث عهداً^(١٠) .

وجلب المهاجرون معهم أيضاً مدركات بلدانهم الأصلية عن الولايات المتحدة إبان زمن هجرتهم . وحتى للخمسينات كانت الولايات المتحدة بالنسبة للكثيرين أرض الفرص حيث « ينمو الذهب على أغصان الشجر » ، ونموذجاً للفضيلة على حد سواء . وكانت شهرتها تقوم ، من عدة أمور ، على تبني الرئيس ويلسون في عام ١٩١٩ لحق الشعوب المقهورة في تقرير المصير . فكان ينظر إلى أمريكا بوصفها نصير نظام سياسى عالمى قويم يمنح المجتمعات الوطنية حق الاستقلال وحرية اختيار أشكال حكمها^(١١) .

السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط

اضطلعت الولايات المتحدة بدور نشيط في شؤون الشرق الأوسط منذ نحو أربعين سنة مضت . إذ أن أمريكا ، بدافع من التيقظ ضد التسلل الشيوعى وتلفها منها على ملء ما كان يعتبر « فراغاً » في المنطقة ، أعلنت من خلال « مبدأ ترومان » (١٩٤٧) أن سياستها الخارجية هي الاحتواء . وقد تمارست الولايات المتحدة في غضون توليها لقيادة العالم الحر في الخمسينات بعقاية الحرب الباردة التي قصمت البشرية إلى معسكرين : الدول الحرة والدول الشيوعية . وكان يُنظر إلى بلدان العالم الثالث بشكل متزايد على أنها أغراض للتلاعب ، ونظر إليها نظرة متذبذبة كدعمي محتملة بجرى استمالتها أو رشوتها أو الضغط عليها أو تعلقها أو المناورة بها كعملاء للقوى الكبرى . ولم تكن هذه العقيدة لتمنح تلك الدول عموماً أى تقدير مستقل للأمر ، أو مصالح محلية ، أو هوية

مستقلة أو عزة قومية ما لم يكن ذلك متصلا بشكل ما بوضع التبعية للولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي . وقد أصرت الولايات المتحدة على أنه ينبغي للدول أن تختار الولاء لإحدى الدولتين العظميين ، فتلبي أوامرها وتقي بمصالحها . وهو اختيار اقتضاه استقطاب القوة المسلحة .

وكانت كل إدارة من إدارات الولايات المتحدة تصدر الواحدة تلو الأخرى مبدأ جديدا وتدافع عنه بوصفه متسقا مع السياسات والإجراءات المتبعة للحكومة الأمريكية ، وبوصفه توضيحا متواسلا للقيم الأمريكية المعلنة بشأن الديمقراطية والحرية . بيد أنه كان يُنظر في الشرق الأوسط إلى هذه المبادئ الرئاسية على أنها متنافرة بشكل متزايد مع هذه القيم ، وتعطى انطبعا بتآكل تأييد أمريكا لها . وانتهى الأمر بجماعة المسلمين إلى أن ترتب في أن التبرير للنفي لأعمال معينة يقوم بدور رئيسي في استحداث السياسات المتعاقبة .

وكان مبدأ ترومان لعام ١٩٤٧ قد وعد بتأييد الولايات المتحدة للشعوب الحرة التي كانت تقاوم ، محاولات استعبادها من قبل أقليات مسلحة أو بواسطة ضغوط خارجية . وكان لا بد لهذا الوعد ، في نظر الكثير من المهاجرين من العالم العربي ، أن يؤهل الفلسطينيين للحصول على التأييد الأمريكي لمقاومتهم للعصابات الإرهابية اليهودية الأجنبية المسلحة ، مثل الهاجاناه وشيرون وإرجون ، التي كانت تحاول تشريدهم . وبالتالي ، فعندما اعترف الرئيس ترومان في ١٥ مايو ١٩٤٨ بدولة إسرائيل بعد إحدى عشرة دقيقة من إعلان بن جوريون لتأسيسها ، فإن الأمريكيين العرب رأوا أن هذا الاعتراف يتجاهل آمال الشعب العربي بل وحقوقه^(١٢) . وقد مزق الاعتراف صورة القيم السياسية الأمريكية التي لم يكن يتعلق بها العرب خارج أمريكا فحسب ، وإنما الجماعات المهاجرة إليها أيضا .

وقد استهل اعتراف ترومان بإسرائيل أربعين سنة من السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط ، وأسفر عما يعتقد المسلمون بأنه ظلم وقع على الشعب الفلسطيني ، وذلك بغية الفوز في الانتخابات في المقام الأول . ويقال إن ترومان فسر عمله بالكلمات التالية : « إنني أسف يا سادة ، إذ كان لزاما أن أستجيب لمئات الآلاف من المعتقلين إلى نجاح الصهيونية ، وليس لدى مئات الآلاف من العرب في دوائر الانتخابية »^(١٣) . وقد جزع المهاجرون أيضا من جراء الضغط الشديد الذي مارسه الوفد الأمريكي في الأمم المتحدة على البلدان الأخرى لكسب التأييد لدولة إسرائيل .

وقد غُلف اعتراف أمريكا بإسرائيل ، وتأييدها المستمر لهذه الدولة ، بمبررات أخلاقية وأيديولوجية . وأحس العرب بخيبة أمل إزاء اللغة التي استخدمتها الإدارة الأمريكية للدفاع عن سياستها وأعمالها في الشرق الأوسط ، ورأوا فيها قناعا يخفي التحايل والازدواجية والنفاق . ومن الواضح أن أهداف السياسة الخارجية الأمريكية

المعلنة في الشرق الأوسط منذ ١٩٤٧ ظلت تحكمها الاعتبارات الداخلية بغض النظر عن تناقضاتها الجلية مع القيم الأمريكية الراسخة^(١٤). وقد كانت هناك بعض الاستثناءات التي استمد منها المسلمون العرب أملا مؤقتا . فاستعداد أيزنهاور لممارسة الضغط الأمريكي لكفالة انسحاب بريطانيا وفرنسا وإسرائيل من سيناء عقب حرب ١٩٥٦ أصبح العلامة الفارقة التي يحكم العرب بها على الولايات المتحدة . وكان أيزنهاور قد نكر على شاشة التليفزيون الوطني يوم ٢٠ فبراير ١٩٥٧ : « إذا ما وافقنا على أن الهجوم المسلح يمكن أن يكون هو النهج السليم لكي يحقق من خلاله المعتدي أغراضه فلننسى أخشى أن نكون قد أعدنا بذلك عقارب للنظام الدولي إلى الوراء »^(١٥). وقد نطُر إلى موقفه على أنه دليل على أن أمريكا لا تستطيع فقط أن تؤثر على السياسات في إسرائيل ، وإنما تستطيع أيضا ، إذا ما حظيت برئيس قوى ، أن تخلص لائزاماتها المعنوية والأخلاقية وللمثل العليا لنظام أخلاقي دولي لا يولى اعتبارات السياسات الحزبية .

ويمكن النظر إلى حرب ١٩٦٧ بوصفها حدا فاصلا في العلاقات العربية - الأمريكية . وقد جاءت بعد فترة قامت فيها حكومة جون كينيدي الديموقراطية (أول رئيس أمريكي يبيع الأسلحة لإسرائيل) بإصدار « مبدأ كينيدي » الذي يؤكد « مستصرف فورا ويحسم ضد أى دولة في الشرق الأوسط تهاجم جيرانها » . وقد عمل ليندون جونسون بإرساله أسلحة هجومية أمريكية إلى إسرائيل على تغيير سياسة الإنصاف التي كان يتبناها أيزنهاور . وقد وفر في أذهان الكثير من المسلمين الأمريكيين أن استعداد أمريكا الجلى للتخلي عن مبدأ أيزنهاور الذي يقضى بأنه لا ينبغي السماح للدول بالتشبث بالأرض التي تحتازها بالحرب ، هو السبب المباشر للظروف الحالية في الشرق الأوسط . ويتزايد النظر إلى الإنعاز الأمريكي للضغط اليهودية للاحتفاظ بتلك الأراضي على أنه متصل مباشرة بعاملين ثابتين : خضوع الحكومة لمساعدة دوائر النفوذ اليهودية ، والتصلب الإسرائيلي^(١٦) .

وقد عملت الحكومات الأمريكية المتعاقبة منذ حرب ١٩٦٧ على استرضاء العرب بشأن حقوق الفلسطينيين في الأراضي المحتلة ، في نفس الوقت الذي كانت تزود فيه إسرائيل بالدعم الاقتصادي والعسكري للإبقاء على الاحتلال . ففي ٩ ديسمبر ١٩٦٩ ، صرح ويليام روجرز ، وزير خارجية ريتشارد نيكسون ، بأن سياسة الولايات المتحدة ترفض مساندة التغييرات في الحدود السياسية المعترف بها ، والتي تنفذ عن طريق الغزو ، فيما عدا للتغييرات الطفيفة المتفق عليها لدواعي الأمن المتبادل . وقال : « إننا لا نماند نزع التوسع . ونحن نعتقد بأنه يجب سحب القوات حسبما ينص عليه القرار . إننا نساند أمن إسرائيل وأمن الدول العربية أيضا . إننا نؤيد سلما دائما يقتضى الأمن لكلا الجانبين »^(١٧). بيد أنه ، في واقع الأمر ، انحرف تنفيذ السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط بحدّة عن خطة روجرز . وقد اتسم العقدان الأخيران

بالإحباط الذى أصاب العرب والمسلمين فى أمريكا والشرق الأوسط فى غضون محاولتهم فهم ما أصبح يوصف بشكل متزايد بأنه « التفاف » الأمريكى فى الشرق الأوسط . ويبدو أن نيكسون نفسه كان يعي هذا التفاف عندما كتب فى مذكراته « كنت أعلم أن خطة روجرز لا يمكن أن تنفذ بالمرءة ، غير أننى كنت أعتقد أن من المهم أن ندع العالم العربى يعلم أن الولايات المتحدة لن ترفض تلقائياً قضية المتعلقة بالأراضى المحتلة ... »^(١٨)

وقد اتصفت المبعينات بالأسى المتزايد فى الدوائر العربية مما عجل بقيام منظمة التحرير الفلسطينية بهجمات ضد أهداف إسرائيلية أسفرت عن زيادة المشاعر المعادية للعرب فى الولايات المتحدة . وأخضعت خطة عرفت باسم « عملية بولدر » الأمريكين العرب لمراقبة مكتب التحقيقات الفيدرالى ، وأضحت إلى صدور بعض البيانات الطائشة من زعماء أمريكيين ، بما فى ذلك الاتهام العلنى الذى وجهه جيرالد فورد ، الذى كان فى ذلك الحين عضواً فى الكونجرس ، بأن الأمريكين العرب عملاء للصين الشيوعية .

واستمرت سياسة الكيل بمكيالين الملحوظة فى عهد حكومة جيمى كارتر ، وبلغت ذروتها فى اتفاق كامب ديفيد . وينظر العرب إلى هذا الاتفاق ، الذى أشاد به الغرب أياً إشادة ، على أنه إسفين لتقسيم العالم العربى ، وعزل مصر ، وإطلاق يد إسرائيل فى إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط^(١٩) . وقد بدا أن للرئيس كارتر أيد فى وقت مبكر من رئاسته فى بيان علنى أصدره فى بلدة كلينتون بولاية ماساتشوستس حق الفلسطينيين فى تقرير المصير ، فقال « يجب أن يكون هناك وطن مخصص للجائين الفلسطينيين الذين قاسوا لسنوات كثيرة جداً »^(٢٠) . بيد أنه يبدو أن إسرائيل افترضت بعد اتفاق كامب ديفيد أن لها الحق فى مواصلة إنشاء المستوطنات فى الضفة الغربية بمصادرتها للأراضى العربية . وأذعن كارتر لذلك تحت ضغط قوى وصريح من دوائر النفوذ الإسرائيلى ، وبشكل أثار خيبة أمل شديدة لدى جماعة المسلمين الأمريكين^(٢١) .

وفى حين استطاعت حكومات أخرى أن تحافظ على مسحة ما من الإنصاف مهما بدا سطحياً إلا أن حكومة ريجان لم تعباً إلا نادراً بتمييز نفسها عن المصالح الإسرائيلىة^(٢٢) . وقد تولى رونالد ريجان الرئاسة خلال فترة تصاعدت فيها المخاوف من « الأحوال الإسلامية » . فقد كان معزولاً عن تأسيس جمهورية إيران الإسلامية ، بالاقتران مع احتجاز الطلاب الإيرانيين للرهائن الأمريكين لمدة ٤٤٤ يوماً ، أمورا تنقلها بشكل مثير للانتباه الصحافة الأمريكية التى كانت تميل إلى لوم الإسلام والمسلمين عن كل ما يتعارض مع مصالح أمريكا . وقد تلاعب ريجان بهذه المخاوف أثناء فترة حكمه لكى يكسب تأييد الشعب الأمريكى لمياماته^(٢٣) . وكانت فترة رئاسته فترة من الإجهاد النفسى الشديد بالنسبة لجماعة المسلمين فى الولايات المتحدة^(٢٤) . وكانت بيانات بعض أعضاء حكومته تعتبر عنصرية ومهينة للعرب والمسلمين ، كما اعتبر أن وضع نظرية الإدارة فى هالة دينية من الصلاح المسيحى - اليهودى ، وتعميق هذا الإدراك يغيثان طمس الإسلام وإخماد جذوة الحماس الإسلامى .

وقد تقافم هذا الإدراك بفعل تقارير وسائل الإعلام من عدواة النظام الإيراني العنيدة تجاه الولايات المتحدة . ثم إن ريجان - الذي وصل إلى السلطة مستفيدا من المآسى المعنوية التي واجهت كارتر ، وتردده الواضح في التعامل مع إيران ، الأمر الذي أصبح رمزا للعجز الأمريكي - قد بدأ رئاسته بما اعتبر استهزاء سمجا بالإسلام والمسلمين . ففي مقابلة صحفية مع مجلة « نايم » ، في نوفمبر ١٩٨٠ ، نقل عنه قوله إن المسلمين يؤمنون بأن طريق الوصول إلى الجنة هو أن يقتلوا حياتهم في قتال المسيحيين واليهود . ولم تلق اعتراضات جماعة المسلمين الأمريكيين على هذا البيان أذانا صاغية^(٣٥) . ولم تبدد البيانات والسياسات المتناقضة المعلنة أثناء فترة حكمه هموم المسلمين ، وإنما كتفتها ، إذ أصبحت للحكومة أكثر تورطا في المغامرات الإسرائيلية في لبنان والعراق وتونس وإيران . وقرابة نهاية حكم ريجان أسفر هذا الانغماس عن تحول تصور ريجان لما يسميه « امبراطورية الشر » ، والتي كان يشعر بأنه مطالب بتحرها ببطولة ، من الشيوعية إلى الإسلام .

ويبدو واضحا أن ريجان قد عمل عند توليه منصبه ، هو وأول وزراء خارجيته ، ألكسندر هيج ، على تبني وجهة النظر الإسرائيلية عن الشرق الأوسط . فقد أعلنوا أن حجر الزاوية في السياسة الخارجية للولايات المتحدة سيتحول من هموم حقوق الإنسان إلى مكافحة الإرهاب . وفي غضون ذلك ، غلقت الولايات المتحدة تدخل إسرائيل في لبنان ومغامراتها ثقيلة الوطأة هناك بهالة من الاستحسان . (كانت الحكومة الإسرائيلية قد تبنت أسلوب الإشارة إلى الفلسطينيين بوصفهم إرهابيين مما أفضى إلى إضفاء المشروعية على جميع السياسات الإسرائيلية الخاصة بتدمير الليبوت ، والقصف العشوائي ، والترحيل والطرد بوصفها سبلا للرد على الإرهاب) .

وكان جورج شولتز ، الذي خلف هيج كوزير للخارجية ، أقوى مؤيدي مكافحة الإرهاب ، وعادة ما كان يشن أعنف هجماته على الأنشطة الإرهابية أمام الجماهير الصهيونية . وقد دأبت حكومة ريجان على استخدام سياسة التليكود في الإشارة إلى الفلسطينيين بوصفهم إرهابيين وليس كشعب . وأعلن الوزير شولتز أنه يحبز النمط الإسرائيلي في التعامل مع الإرهابيين ، مما أفضى إلى إنشاء « معهد جوناثان » لمكافحة الإرهاب بمساعدة من مصادر صهيونية . وكان كتاب سفير إسرائيل لدى الأمم المتحدة عن الإرهاب نصا تتعين قراءته من جانب أعضاء الحكومة . وحتى مداولات أعضاء حكومة ريجان كانت تتقرر بفعل ما يقوله الإسرائيليون لهم أنها أسئلة يجوز توجيهها ، وأجوبة يجوز التفكير فيها ، وخيارات يجوز اتباعها . وكانت إسرائيل تعتبر شريكة أمريكا من حيث كونها هدفا للإرهاب . ونتيجة لذلك ، وبما ترتب عنه من عواقب مؤسفة للمسلمين الأمريكيين ، فإن المجتمع للتمددي الأمريكي أصبح يعرف من قبل الحكومة على نحو متزايد بأنه مجتمع يهودي - مسيحي .

وقد تعززت صورة أمريكا كأمة تخشى الإسلام وتكرهه من جراء سلسلة من الأحداث وحلقة من ردود الفعل الأمريكية ، عجل بها بصفة عامة للتورط الأمريكي في الحرب الإسرائيلية في لبنان . ويمكن ذكر الشواهد التالية :

● ارتكبت في عام ١٩٨٢ مذابح في معسكري اللاجئين في صبرا وشاتيلا قتل فيها أكثر من تسعمائة مدني فلسطيني . وقد روعت جماهير المسلمين في كافة أنحاء العالم من جراء ما أسماه مسلم أمريكي بأنه « مؤامرة الصمت » إزاء هذه الفظائع . ورغم ما قيل في الرد على ذلك من أن دور الإسرائيليين كان مقصورا فيما يرجع على توجيه عملية التدخل بينما قام الكتائبون بارتكاب الفظائع ، فإن الولايات المتحدة تعتبر مسؤولة ، ليس فقط لأن الأسلحة والأموال والتأييد السياسي الأمريكي هي التي مكنت الإسرائيليين من تسهيل تلك الأعمال ، ولكن ، وهو الأهم ، أن الولايات المتحدة كانت قد ضمنت أمن السكان المدنيين في المعسكرات ضد مثل تلك الفظائع . وعلاوة على ذلك ، ففي حين أن لجنة كاهان (اللجنة الإسرائيلية العليا عام ١٩٨٣) قررت أن العديد من الجنرالات الإسرائيليين سمحوا بارتكاب الفظائع ، فإن الحكومة الأمريكية قبلت أوراق اعتماد أحدهم ، الجنرال أموس يارون ، الذي عين ملحقا عسكريا في السفارة الإسرائيلية على الرغم من احتجاجات اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز^(٢٦) . هذا بينما رفضت الحكومة الكندية قبول أوراق اعتماده .

● في عام ١٩٨٥ ، قصف سلاح الجو الإسرائيلي المقر الرئيسي لمنظمة التحرير الفلسطينية في تونس ، فقتل اثنين وستين شخصا معظمهم من المدنيين . وقال الرئيس ريجان في معرض تعليقه على الهجوم إن « له ما يبرره » . وقد تراجع فيما بعد عن بيانه عندما أبلغ الدبلوماسيون الأمريكيون والصحافة الأمريكية عن غضبة إسلامية دولية ، وخاصة رد فعل تونس العدائي لإزاء أمريكا .

● عندما أسفر اختطاف السفينة السياحية « أكيلي لاورو » عن وفاة ليون كلينجهوفر ، اليهودي الأمريكي ، أدان ريجان هذا العمل مرارا على شاشات التلفزيون وفي خطبه وفي لقاءات صحفية . وقد مضى في سعيه إلى معاقبة الجناة إلى درجة إرسال الملاح الجوي لاعتراض الطائرة التي نقل المختطفين من أجل تقديمهم إلى المحاكمة . بيد أنه عندما قتل أليكس عودة ، وهو مسيحي أمريكي عربي ، بعد عدة أيام من ذلك بواسطة قبلة يعتقد مكتب التحقيقات الفيدرالي الأمريكي أن الذي زرعه « عصابة الدفاع اليهودية » ، التزم الرئيس ريجان الصمت^(٢٧) . وهرب المتهمون بارتكاب الحادث من العدالة باللجوء إلى مستوطنة في إسرائيل . ولم تحاول الحكومة الأمريكية حتى الآن المطالبة بتسليمهم ، ولم تبذل حتى أية محاولة لتقديمهم إلى المحاكمة . وقوبلت الاعتداءات على مساجد ومؤسسات إسلامية شتى في مختلف أنحاء الولايات المتحدة ، بما في ذلك نصف مسجد هيوستون ، بالصمت من قبل الحكومة . وقد أثار ذلك تساؤلات

خطيرة في أذهان المسلمين الأمريكيين بشأن ما إذا كان الأمريكيون بصفة عامة ، والحكومة الأمريكية على وجه الخصوص ، يبنون قيمة حياة البشر على أساس انتماء الضحية للدين أو العرق .

● أدان الرئيس ريجان إدانة شديدة مرارا وتكرارا الاعتداءات الإرهابية على مطارى روما وفيينا فى ٢٧ ديسمبر ١٩٨٥ ، وخاصة من جراء مقتل طفل فى السادسة من عمره . وعندما هاجم سلاح الجو الأمريكى للعزيرة فى ليبيا فى ١٥ أبريل ١٩٨٦ ، قتلت لجنة معمر القذافى المتبناة البالغة من العمر سنتين ، ولما مثل الوزير شولتز على شاشة التلفزيون عما يظن أن أمريكا قد حققت بذلك العمل أجاب : « إننا نشعر بالرضا عن أنفسنا » .

● الازدواجية التى ينطوى عليها ما أصبح يعرف باسم « مسألة إيران جيت » معروفة تماما فى الوقت الحالى . فبينما كانت أمريكا تدعى تأييد العراق وأمن دول الخليج العربى ، فإن شحنتها من الأسلحة الهجومية إلى نظام الخمينى قوضت فى الحقيقة هذا الأمن .

● العداء تجاه الفلسطينيين فى كونجرس الولايات المتحدة واضح إلى درجة أن بعض العرب ، والعرب الأمريكيين ، شرعوا يشيرون إلى الفرع التشرعى الأمريكى من الحكومة بوصفه « الرهائن فوق التل » ، فى إشارة إلى مسئوليتهم أمام الضغط الصهيونى الذى طالما ازدهت به « لجنة العمل السياسى الإسرائيلى الأمريكية » . وقد أغلق مكتب منظمة التحرير الفلسطينية فى واشنطن بموجب قانون أخذ الكونجرس المبادرة بشأنه^(٢٨) .

● فى عام ١٩٨٧ ، استهلت مصلحة الهجرة والتجنس إجراءات ترحيل مبعة فلسطينيين وكنينى واحد (يشار إلى هذه القضية على الصعيد الشعبى باسم L A 8) اتهموا بانتهاكات طفيفة لقواعد تأشيرة النحول ، « إلا أنهم عوملوا كما لو كانوا مجرمين جنائيين خطيرين »^(٢٩) . وقد أدت هذه المحولة ، وكذا تقرير مكتب التحقيقات الفيدرالى الأمريكى ، والذى تم الإفراج عنه وكشف عن أن حكومة ريجان كانت تجدد معسكرات الجيش فى الجنوب كخطة طوارئ لاعتقال العرب والإيرانيين - كل هذا أدى إلى زيادة مخاوف سكان الولايات المتحدة للمسلمين ، وضاعف من شعورهم بالاغتراب .

معضلة مسلمى أمريكا

وعلى نحو ما توحى به هذه الأمثلة ، فقد كان من بين العناصر الرئيسية فى خبرة جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة خلال الأربعين سنة الماضية زيادة الشعور بنفاق الإدارات الرئاسية للمعاينة . ويشعر المسلمون بأنهم يعيشون فى بلاد لا يعادى أصولهم

العرقية فحصب ، وإنما يعادى الإسلام والمسلمين عموما بشكل متزايد . وقد شبه حالهم بحال من يركبون قطار الملاهي الأفغاني ، ويندفع بهم على الرغم منهم إلى ذرى معاناة التحقير والتشويه .

وقد تزايد وعى المسلمين العرب بقوة النفوذ الإسرائيلي ، التي تبدو بالنسبة لهم وقد اختلفت ، الحكومة الأمريكية وأخضعها للمصالح الإسرائيلية . ويشاطر أمريكيون آخرون ممن خبروا قوة دوائر النفوذ هذا الرأي . ومن الجلي تماما لبعض خبراء واشنطن أن أمريكا عاجزة عن ممارسة سياسة خارجية أمريكية مستقلة لصالح الولايات المتحدة . وقد تنذر مساعد وزير الخارجية السابق ريتشارد ميرفي لأن إسرائيل وحلفاءها يتحكمون في السياسة الأمريكية ، حيث تكون موافقتهم ضرورية قبل اتخاذ أى إجراء . وقد سلم ، في معرض تعريفه للأردن بأنه صديق لأمريكا فى حاجة إلى مساعدتها لصد العدوان الخارجى والإرهاب ، بأنه لا يمكن تقديم هذه المساعدة إلا إذا استطعنا إقناع إسرائيل بأن أمن الأردن فيه مصلحة لإسرائيل^(٣٠) . وأعرب دونالد ماكهنرى ، سفير الولايات المتحدة السابق فى الأمم المتحدة ، عن رأى مماثل عندما سلم بأن دوائر النفوذ الإسرائيلية تمنع الولايات المتحدة من التماس مصالحها الوطنية فى الشرق الأوسط بحرية^(٣١) .

والأهداف الاستراتيجية الأمريكية فى الشرق الأوسط تتحدد بصفة عامة على أنها الاحتفاظ بسبل الحصول على نفط الشرق الأوسط ، والمحافظة على دولة إسرائيل ، وإطالة أمد العلاقات الطيبة مع الدول العربية الموالية للغرب ، والمحافظة على السلم والاستقرار ، ومنع التوغل الشيوعى فى المنطقة^(٣٢) . بيد أن من الواضح أن السياسة الخارجية الأمريكية أسفرت عن نتائج متناقضة . وقد نظر إلى السخط المتنامى على هذه السياسات والبيانات ، علاوة على النفور الأمريكى الجلى من الميول الوطنية العربية المستقلة فى الشرق الأوسط ، على أنهما لا يتسقان مع المثل والقيم الأمريكية وبفوضان استقلال الأمم العربية . ويمكن اعتبارهما السبب المباشر للمكاسب الماركسية والاشتراكية فى العالم العربى فى الخمسينات والستينات . ولوحظ أن تأييد أمريكا لإسرائيل بدون تخرج منذ حرب ١٩٦٧ ، وخيبة الأمل المتنامية إزاء حكومات الولايات المتحدة التي أيدت مطالب إسرائيل وسياساتها باستخفاف باد بالحقوق الإنسانية والسياسية والمدنية للفلسطينيين ، كل هذا أفضى إلى تأييد شعبي متنام للمذاهب الفكرية الإسلامية الراديكالية المعادية للولايات المتحدة . وتوصف الاتجاهات التضاللية الإسلامية على الدوام من قبل دعايتها بأنها الرد على الاتجاهات التضاللية المسيحية واليهودية والإلحادية (الماركسية) .

ويبدو أن السياسات الأمريكية كانت محكومة بضرب من الاعتبارات والمبادئ ينظر إليها المسلمون فى مختلف أنحاء العالم وبشكل متزايد على أنها متحيزة ضد العرب

والإسلام والمسلمين . وصلة التنبؤ الديني المزعوم بين إسرائيل والولايات المتحدة ، استنادا إلى التراث المشترك بين اليهودية والمسيحية ، تتنافس عن الاعتراف بالإسلام كفكرة معنوية في مجال تحقيق الملم في النظم الدولي . وقد كشفت بيانات مسئولى الحكومة الأمريكية ، وخاصة أعضاء الكونجرس ، عن تحيز ضد الفلسطينيين « المتخلفين » الذين يحصلون على الفوائد المترتبة على مشاركة إسرائيل في التنوير والحضارة الغربيين . واستمرت إسرائيل تُوصف بأنها « ممتنعة » ، دولة ناشئة تحارب ضد صعاب بلغة القوة . ويتم الدفاع عن صنع الأسلحة الأمريكية الهائل في الترسنة الإسرائيلية على أنه محاولة للمحافظة على توازن القوى في المنطقة . وقد أخذ البعض في وزارة الدفاع منذ عهد قريب جدا يصف إسرائيل بأنها « حاملة الطائرات غير القابلة للفرق » التي تزود القوات الأمريكية بتسهيلات دعم من أجل الاشتباكات العسكرية المحتملة مستقبلا في المنطقة .

وأمن مؤيدو إسرائيل^(٣٢) في عرض إسرائيل والولايات المتحدة بوصفهما مرتبطين بما يشكل لا انفصام له بمصير مشترك في المنطقة . وتوصف إسرائيل بأنها تجسيد للمثل العليا الطوبوية الأمريكية ، علاوة على كونها حامية القيم الأمريكية في الشرق الأوسط وحافظتها . بيد أن العرب يتساءلون في تعجب عما يجعل الأمريكيين ، الذين يحضون نظريا على الفصل بين الدين والدولة والتسامح إزاء تباين أشكال التعبير الديني تحت مظلة التعددية ، يؤيدون إسرائيل في إصرارها على الهوية اليهودية كشرط أساسي للحصول على الجنسية ، وعلى إنكار الحقوق السياسية والإنسانية للمسلمين والمسيحيين الخاضعين لاحتلالها . فإسرائيل لا تحظر فقط عودة الفلسطينيين غير اليهود إلى وطنهم ، وإنما تقيد مولدتها المسيحيين والمسلمين بأماكن معيشة معينة^(٣٣) ، وتحد من سبل حصولهم على الموارد التي تحتكرها الدولة وتضولي عليها (مثل التعليم والمياه والأرض)^(٣٤) .

وتتقافم معضلة المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة بفعل الوعي بأن أصحاب المناصب يشوهون حقيقة العالم العربى والإسلام والمسلمين ابتغاء منافع سياسية . وكمن مرة وصف أعضاء الكونجرس والإدارة الأمريكية العرب بأنهم متصليون وعازمون على تدمير إسرائيل . إلا أنه يحدث في كثير من الأحيان أن يعترف نفس المسئول طواعية بالحقيقة ما إن يترك منصبه . وعلى سبيل المثال ، كتب الرئيمان السابقان فورد وكارتر في مقال مشترك في عدد فبراير ١٩٨٣ من مجلة « ريديرز دايجست » أن « الزعماء العرب أظهروا استعدادا ... للعيش في سلام مع إسرائيل » . وقال نائب وزير الخارجية كينيث و . دام في ١١ أبريل ١٩٨٣ ، يتكلم الزعماء العرب اليوم عن « كيفية » التوصل إلى سلم مع إسرائيل وليس ما إن كانوا يقيمون سلما معها أم لا^(٣٥) . وحتى موريا ، التي تعتبرها إسرائيل دولة رفض ، هناك اعتراف بأنها مستعدة للتوصل إلى سلم^(٣٦) . ومن بين المسئولين الذين تحدثوا صراحة بشأن دور

إسرائيل في التأثير على سياسات الولايات المتحدة ميروس فلنس ، وزير الخارجية السابق ، وتالكوت سيليه ، سفير الولايات المتحدة السابق في سوريا ، وويليام كوانت ، عضو مجلس الأمن القومي في إدارة كارتر^(٣٨) . ولا يزال الأمريكيون العرب ينزعجون لأن أولئك الذين يشغلون مناصب عامة ، ولديهم سبل للوصول إلى معلومات دقيقة ، ويستطيعون تصحيح الصورة ، لا يقدمون على فعل ذلك .

السياسة الخارجية الأمريكية وصياغة الهوية المسلمة

عانى المهاجرون العرب في مطلع للقرن من التحيز على المستوى المحلي ، وتمرضوا في بعض الحالات لسياسات هجرة تمييزية من جانب حكومة الولايات المتحدة . بيد أنه نظرا لأن الولايات المتحدة لم تكن متورطة بشدة في الشرق الأوسط في ذلك الحين فإن السياسة الخارجية الأمريكية لم يكن لها سوى تأثير بسيط على هويتهم . إلا أنه مع نمو الصهيونية بين الجماعة اليهودية الأمريكية ونفوذها المصاحب له على السياسة الأمريكية ، تغيرت الأمور بشكل حاد .

وقد استلار الأسلوب الصهيوني المشهور في استجداء الأموال في الأربعينات . باستخدام شعارات من قبيل « ادفع دولارا تنقل عربيا » - غضبا طبيعيا من قبل المهاجرين العرب الذين سعوا إلى معالجة أثر هذه الدعاية السلبية . وقد ازداد هذا الإحباط من جراء الوعي بأن الجماعات العربية صغيرة ومتناثرة في أرجاء الولايات المتحدة ، وأنها تنفقد إلى الهياكل التنظيمية القادرة على التأثير في السياسة العامة . وقد تكثف شعورهم بالهامشية عندما أدركوا أنهم ليس لهم مدخل في تشكيل الأولويات أو الآراء أو السياسة الخارجية الأمريكية ، وأن قدرتهم محدودة فيما يتعلق بالاتصال بالصحافة للمساعدة في تصحيح التقارير المزيفة التي تنشر عن تراثهم . واستجابة لذلك ، عكفت قلة من بعض الأفراد على جمع المعلومات ومحاوره ومحاولة أى شخص مستعد للاستماع لهم ، ومحاولة تقديم صورة منصفة وغير مشوهة عن الشعوب العربية .

وبحلول منتصف القرن كان قد تم القيام ببعض الجهود لتزويد جماعة المسلمين العرب في الولايات المتحدة بتنظيم وهيكلي . وفي عام ١٩٥٢ ، شكلت الجماعة ، تحت قيادة المحارب القديم في الحرب العالمية الثانية عبد الله لجرام ، « اتحاد الجمعيات الإسلامية في الولايات المتحدة وكندا (FIA) » ، للجمع بين ما يزيد على عشرين تجمعا للمسلمين المهاجرين من أجل تنسيق جهودهم في توفير الاحتياجات الاجتماعية والثقافية والدينية للجماعة . وقد عمل الاتحاد ، الذي شكل على غرار الروابط المماثلة في المجتمع الأمريكي ، على توفير سياق مباح يتجمع فيه الشباب المسلم ، وعلى عرض الإسلام في سياقه المشروع كأحد الأديان المعنوية التي تشكل نسيج أمريكا . وفي حين أن بعض

الصحف كتبت عن ظهور لجرام أمام عدة مجموعات مدنية في «أيو» لشرح الوضع الفلسطيني، فلا يبدو أن الاتحاد في زمنه لשתغل بأى جهود ذات شأن لزيادة الوعي السياسى العربى^(٣٩). بيد أن ما فعله الاتحاد هو توفير الهيكل الليبروقراطى لالتحام اعتراف القوات المسلحة للولايات المتحدة بالإسلام كدين. وقد اعتبرت جماعة المسلمين أن البلردة التى أنضمت عليها إدارة أيزنهاور بالسماح للمسلمين بالإعلان عن دينهم على بطاقة تعريف الهوية، خطوة هامة فى إضفاء الشرعية على الإسلام فى المياق الأمريكى.

كان لحرب ١٩٥٦ فى الشرق الأوسط تأثير مضمحل على المهاجرين من العالم العربى. إذ أن إصرار إدارة أيزنهاور على انسحاب قوات الاحتلال البريطانية والفرنسية والإسرائيلية من سيناء وإدانتها للعدوان الإسرائيلى عام ١٩٥٦ استعاد بعض ثقة الجماعة فى وفاء أمريكا بتمثلها العليا المعلنة. فقد بدت أمريكا مرة ثانية مثلهفة على احترام القانون والنظام الدوليين. واعتبر انسحاب القوات الثلاثية بمثابة الهزيمة النهائية للاستعباد الاستعمارى لشعوب المنطقة، ولأكد معتقدات العرب فى إخلاص أمريكا للنزاهة والعدالة. وأصبح جمال عبد الناصر، الذى ارتفعت مكانته فى مختلف أنحاء العالم العربى نتيجة لذلك، بطلا بالنسبة للكثير من المهاجرين فى الولايات المتحدة؛ وبدأوا يفصحون عن تراثهم العربى بافتخار بدلا من إبراز الهويات الإقليمية أو الوطنية التى كانوا يربطون أنفسهم بها فيما سبق. وعززت مقاومة عبد الناصر للغرب من الأمل فى قدرة العرب حقيقة على التصدى للقوى الخارجية المتخيل أنها عاقبة العزم على تدمير شعوب المنطقة. وألهم انتصاره الجيل الجديد الذى شرع يؤمن باحتمالات المستقبل وإحفاق القضية العربية، وبروزهم كشركاء كاملين فى العالم الحديث. وبإيجاز فقد أوجد هوية يفخر العرب بها^(٤٠).

وبمنتصف الستينات كانت الهوية العربية قد أصبحت رمزا يزهو به العرب خارج البلاد، علاوة على المهاجرين مؤخرا؛ وقد تجاوزت التوحد الإقليمى، وأصبحت علامة الأمل فى أن الوحدة تحت مظلة عرقية ولغوية يمكن أن تكون مفتاح الانتماء. وشغلت حرب ١٩٦٧، وما حظيت به من تقارير متحيزة فى الصحافة الأمريكية، من وعى المهاجرين بهامشيتهم وعجزهم عن الحصول على نطفة منصفة لقضاياهم. وقد أفرزت العديد من التنظيمات الأمريكية - العربية؛ ومن بينها الرابطة الوطنية للأمريكيين العرب، و«اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز»، و«الرابطة المتحدة لخريجي الجامعة الأمريكيين العرب»^(٤١). (تتزامن هذه الهوية أيضا مع التقبل الأمريكى للهويات العرقية، الموصولة، نتيجة لحركة القوة السوداء فى الولايات المتحدة.)^(٤٢)

وفى عام ١٩٦٣، تشكلت «رابطة الطلاب المسلمين (MSA)» فى العديد من

الجامعات الأمريكية ، وقام بتنظيمها مجموعة صغيرة من الطلبة المسلمين الأجانب الذين خاب رجالهم في القومية العربية . وكان غالبية الأعضاء من الإخوان المسلمين ، ومعهم عدد جم من الباكستانيين الذين وجدوا الهوية العربية مقصورة على أبنائها . وقد بدأت رابطة الطلاب المسلمين ، بداية متواضعة جدا ، إلا أن عضويتها نمت بشكل لافت للنظر في الفترة التالية لحرب ١٩٦٧ ، وأصبحت قوية بوجه خاص عقب حرب ١٩٧٣ ، التي لم يبد أن الولايات المتحدة قد غنيت فيها حتى بالتظاهر بالإتصاف في سياستها في الشرق الأوسط . وقد حدث في أوائل السبعينات ، على سبيل المثال ، أن إسماعيل الفاروقي ، وهو مهاجر فلسطيني معروف لكتابته عن القومية العربية ، تحول إلى هوية إسلامية ، وأصبح واحدا من أهم زعماء الحركة ومن أبلغ المدافعين عنها في الولايات المتحدة .

وقد كان سقوط نظام الشاه عاملا هاما جدا في شحذ الهوية الإسلامية في الولايات المتحدة . فقد كان يُنظر إلى الشاه بوصفه عدو الشعوب العربية بسبب دوره في تزويد إسرائيل بالنفط . وعلاوة على ذلك فإن السياسة الخارجية الأمريكية في ظل كيسنجر عززت من قوة الشاه على حساب العرب . فقد اختيرت إيران وإسرائيل وتركيا لتكون الدول التي تعمل كمتعهد لاحتواء العرب ، وسمحت الولايات المتحدة للشاه بالاستيلاء على جزر عربية ذات موقع استراتيجي في الخليج . ونكت إزالته من السلطة الاعتقاد بأن الإسلام المنظم يستطيع أن يوفر الطاقة لحشد الجماهير لإزاحة الحكام الفاسدين ، علاوة على الأنظمة العربية المعتبرة أذنايا للولايات المتحدة وعاجزة أمام إسرائيل^(١٣) . وقد كان لهذا الأمل المتجدد في قوة الإسلام شأن بالغ في تفكير الكثير من المسلمين في غضون سعيهم إلى تحديد دورهم في سياق المجتمع الأمريكي .

وقد كان للعديد من الحقائق أهميتها على وجه الخصوص في السنوات الأخيرة في تحديد إحساس المسلمين العرب بتوحد الهوية في أمريكا . وإحدى هذه الحقائق النمو في قوة جماعة الضغط الإسرائيلية في الولايات المتحدة ، وهو ما كان له تأثير عميق على جماعة المسلمين الأمريكيين^(١٤) . وأدى الإنعاع الأمريكي للغزو الإسرائيلي للبنان ، وعجز الأنظمة العربية عن عمل أي شيء لحماية الشعب العربي من النزاع الطويلة للمسكبة الإسرائيلية ، إلى المزيد من تهلوى صورة الإتصاف من جانب أمريكا . ويعي العرب أن إسرائيل تقوى بفضل ضخ ٣ مليارات من الدولارات كل سنة من أموال دافعي الضرائب في الولايات المتحدة ، وباستخدام الفيتو الأمريكي في الأمم المتحدة . وهم يدرون أن ذلك فعال في قدرة إسرائيل على الاستهانة بالقوانين الدولية وتنفيذ سياساتها الاستعمارية في الأراضي المحتلة وهي محصنة من الملاحقة . ويعتقدون أن غزو لبنان في عام ١٩٨٢ وما أعقبه من تدهور في العلاقات قد تيسر بسبب قوة جماعة الضغط الإسرائيلية من خلال قدرتها على التأثير في الرأي العام الأمريكي وفي أعضاء الكونجرس^(١٥) . وقد أسفر هذا التعلق بشأن قوة جماعة الضغط وما ترتب عليه

من اعتماد الأمريكيين للعرب الواضح عن المشاركة فى الانتخابات ، عن ضرب من الخيارات بالنسبة لحياة المسلمين فى الولايات المتحدة . إذ تخلى بعض المسلمين عن أى أمل فى وضع الحكومة الأمريكية فى مسار منصف ، واختاروا الوجود الهامشى بالنسبة للمشاركة السياسية . وأقدم آخرون على الاختيار العكسى ، وسعوا إلى الدفع بأكبر قدر ممكن من المساهمات فى العملية السياسية الأمريكية .

ومن الواضح أن السياسة الخارجية الأمريكية كان لها تأثير عميق على الهوية المسلمة ، وعلى الطرق التى اختار المسلمون أن يشاركوا بها فى المسيرة الأمريكية . ويبدو أن تعاملات الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط على مدى السنوات الأربعين الماضية قد ولدت شعورا بالاغتراب لدى غالبية مواطنيها المسلمين . وقد كان العقد الأخير فترة صعبة على وجه الخصوص بالنسبة للمسلمين ، حيث حاولوا العمل فى مناخ مقل بالعداء . ونتيجة لذلك فإنهم سعوا إلى تشكيل هويتهم بعدد من الطرق ، وأضحت اختياراتهم إلى مجموعة خاصة من الخصائص والتصورات والاتجاهات^(٤١) . وهم ينقسمون بشكل عام جدا إلى مجموعتين رئيسيتين :

١ - استمر البعض فى النظر إلى أنفسهم باعتبارهم أمريكيين عربا أولا . ورغم أنهم مسلمون فإنهم علمانيون بصفة عامة ممن يرون أن الدين شأن شخصى بين الفرد وربه . وهم يؤكّدون هوية عرقية تقوم على التراث والتجانس اللغوى ، وتشمل المسيحيين واليهود من البلدان العربية . وتضم هذه المجموعة غالبية المسلمين العرب فى أمريكا ، وهم من نوعين عامين . فالبعض منهم يمكن تسميتهم بالمسلمين الأمريكيين - أى أشخاص يعتبرون عن وعى مواطنين أمريكيين وأعضاء فى جماعة الإسلام على حد سواء ، ويريدون أن يحملوا أمريكا مسئولية تنفيذ مثلها العليا وقيمها . والبعض الآخر ممن يمكن تسميتهم غير أصحاب المساجد ، مسلمون اسما ولكنهم يجنون هويتهم فى التنظيمات العرقية أو السياسية .

وكثيرا ما قرر الأمريكيون العرب الاتصال بقطاعات المجتمع الأخرى ، والعمل معها من أجل أمريكا أفضل ، لتكون مكانا يستطيع الناس من خارج العقيدة اليهودية - المسيحية أن يشعروا فيه بأنهم فى وطنهم ، وأمريكا التى تتحول لتقى بإمكانياتها ومثلها العليا . وتضم هذه المجموعة عددا كبيرا من الأجيال الثانية والثالثة والرابعة من المسلمين المولودين فى أمريكا . ومن هؤلاء عابدين جبارة ، رئيس اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز ، والذى يشترك فى رئاستها مع مؤسسها عضو مجلس الشيوخ السابق جيمس أبو رزق ، ذى الخلفية اللبانية المسيحية . وقد جاهدت هذه المنظمة ، التى تضم مسيحيين ومسلمين أمريكيين من أصول عربية ، منذ أواخر السبعينات لإشعار الأمريكيين بوجود العرب بين طهرانهم ، وللعنصرية السائدة ضد العرب ، وبالسياسات المتنافرة التى تتبعها الحكومة الأمريكية فى الشرق الأوسط .

ويعترض المسلمون الأمريكيون العرب على تصوير الإسلام على أن له منظومة قيم مختلفة عن التقاليد اليهودية - المسيحية للثقافة المائدة ، علاوة على الاتهام المنكر بأنّه يتبنى العنف . ويسلورهم قلق لأن أمريكا نفسها لا تخلص لمتلها العليا . ونجد خير تعبير عن هذا للتصور في المقطعات التالية من خطبة ألقاها الملكة نور ، ملكة الأردن ، في الولايات المتحدة :

يتزايد قلقنا بشأن القوة المتصمة بين إعلانات أمريكا عن المبادئ وبين ما ندرکه أنه أعمال أمريكية غير ذات نفع بشكل غالب في الشرق الأوسط ... إنني أرى أمريكا ، التي تتعهد المفوضات بين العرب والإسرائيليين ، ولكنها ذاتها ترفض الدخول في حوار مع الممثلين المخترين للشعب الفلسطيني ... إنني أرى أمريكا التي تتصرف بشكل مضمر بعدم شرعية المستوطنات الإسرائيلية في الأراضي العربية المحتلة ، ولكنها تواصل زيادة معونتها السنوية لإسرائيل ، فتساعد بذلك فعلا على استدامة تلك المستوطنات ذاتها ... إنني أرى أمريكا التي تطلب من الأردن ومن الفلسطينيين ومن العرب الآخرين إظهار الاعتدال والجسارة ، في حين أن معونة أمريكا العسكرية تنصف بعدم الاعتدال في كميّتها ، علاوة على الانقضاء المعزّن إلى العزم في تطبيق نصّ أو روح الجزاءات القانونية التي تحكم استخدام الأسلحة التي تقدمها ... إنني أرى أمريكا التي تتحدث عن العدل والسلام في الشرق الأوسط ولكنها تساعد على دوام ممارسات إسرائيل غير القانونية بواسطة المعونة الخارجية السفية ... إنني أرى أمريكا التي تزعم أنها تقدر الاعتدال العربي ولكنها تمارس سياسات التأييد المطلق بالقفل لإسرائيل ... إنني أرى أمريكا التي تتوقع من العرب الدخول في مفوضات من أجل السلم بدون شروط مسبقة في حين أن سياسة أمريكا نفسها في الشرق الأوسط لا تزال تنكس الكثير من شروط إسرائيل المسبقة النتيجة الأمد ... إنني أعتقد أن الوقت قد حان كي توجه الولايات المتحدة إلى نفسها تلك الأسئلة الصعبة التي يرددها الآخرون في كافة أنحاء الشرق الأوسط ، وفي أنحاء معظم بقية العالم : لماذا هذا البلد - الذي أعطى للعالم مفهوم تقرير المصير - يرفض تطبيقه على الفلسطينيين^(٢٧) .

٢ - وتشمل الفئة الثانية أولئك الذين يمكن تسميتهم بالمسلمين في أمريكا ، أشخاص يعرفون أنفسهم على وجه الخصوص بأنهم مسلمون وغالبا ما يشعرون بالاعتراّب عن الثقافة الأمريكية . وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى طرازين فرعيين عامين .

وهم ، من ناحية ، أشخاص أدى شعورهم بالاعتراّب والشك إلى الانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية في أمريكا . ويؤكد المسلمون الأمريكيون الذين اختاروا البعد عن النظام السياسي أن علاقة الله بالإنسان تأتي في المقام الأول ، ولا يحاولون التأثير على العالم من حولهم . وهؤلاء المهاجرون الذين وقفوا في إسم التوتّر القائم ما بين صورة مثالية عن البلد الأصلي ، حيث تسود الأخوة والروح الجماعية ، وبين حقيقة التجربة عن البيئة غير المبالية والتي أحيانا ما تكون عدائية ، نظروا إلى قيام جماعة مشكلة على أسس جديدة ولها غرض متوائم ومنسجم تحت مظلة الإسلام على أنه طريقة للتواءم في سبيل المجتمع الأمريكي . إن رؤيتهم للإسلام تركز جميع الجهود في هذه الحياة على الأمل في الثواب في الآخرة . ومن بين هؤلاء الناس توجد مجموعات من قبيل ، جماعة للتبليغ ، التي تركز في المقام الأول على الأمور الروحية .

والتنوع الآخر من المسلمين في أمريكا هم أولئك الذين يرون في عداة أمريكا للإنسلاام استمرارا للحروب الصليبية . وهم عازمون على تغيير هذه الحقيقة ؛ وهذهم تحقيق السلم والعدل عن طريق هداية أمريكا إلى الإسلام . وقد اتخذ عدد متنام من المسلمين هذه الهوية خلال العقد الأخير . والإسلام في هذه الرؤية نظام حياة فريد أنشأه الله من أجل البشرية ، ويجب أن يتوحد فيه الدين والمساواة كقائلة العدل والحرية . ويوفر هذا النظام تلاحما ودعما خالصين لجماعة تمر بفترة مضطربة من الرفض الواضح ، جماعة تتعرض للكرهية والخوف . والمسلمون الذين يختارون هذه الرؤية يتوحدون مع رؤية عالمية عن الأخوة للتي لا تميز بين البشر على أساس من العنصر أو اللون أو اللغة أو الأصل الوطني . إن نطاق هذه الرؤية عالمي ويسعى إلى هداية العالم ، وبذلك فإن الانفصالية في سياق الولايات المتحدة يجرى احتواؤها ومعاناتها ليس كنتيجة للرفض من قبل الثقافة المضيفة ، وإنما بالأحرى كتكليف إلهي يقتضيه انحراف أمريكا عن الحياة المعنوية المخلصة للرب .

ويرد المسلمون في أمريكا على النفور الأمريكي من الإسلام ، والتحيز العنفي ، والإحساس بالنزبذ من النظام عندما يسمى القادة القوميون أمريكا بلدا يهوديا مسيحيا ؛ فيؤكدون بأنه لا يد وأن يسود الإسلام لأن أمريكا وإسرائيل تخططان لتدمير العقيدة الإسلامية والشعب المسلم . والذين يتقيدون بتلك الهوية ييأسون بصفة عامة من تغيير الواقع القائم أو إصلاحه . إذ يعتقدون أن أمريكا قد امتاثرت بها مجموعات المصالح الخاصة ، وهو ما تسبب في انحرافها عن القيم والرؤية التي استحضت فيما سبق بركة الرب . ولذلك فإن أمريكا لا تحتاج إلى الخلاص فقط وإنما إلى تحول جذري يعيدها إلى رسالتها ، إلى أمريكا التي تحيا في طاعة الرب وفي استسلام لمشيئته ، أمريكا التي تسكن إلى الإسلام .

وقد أحسن إبراهيم زيد الكيلاني نائب رئيس كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في عمان ، التعبير عن هذا المنظور في موعظة ألقاها في المركز الإسلامي في هارتفورد بكونكتيكت في خريف ١٩٨٤ ، أثناء زيارة قام بها بدعوة من وكالة الاستعلامات الأمريكية .

« أيها الإخوة للمسلمون ، هناك الآن موسم يستباح فيه الهجوم على المسلمين في العالم . فالمسلمون يتعرضون للنهب في لبنان وفلسطين واليمن والهند . ولا يهتم أحد بذلك . وأنتم تعرفون أن الأمريكيين شعب شديد الحماسية . إنهم ذوو شغفة ولا يحبون العنف ، ويهتمون بأمر المضطهدين . ونحن اليوم في بوسطن حيث سارت مظاهرة ضخمة ضد التجارب على الثدييات . إن لديهم « السلام الأخضر » ، وهم يمرضون حياتهم للخطر لحمالية النجمة من القتل ضربا بالهراوات ؛ وهم يضحون ، ويستميلون بالضغوط ، ويتظاهرون ويرفعون عقارهم . ولكن عندما يتعلق الأمر بموت المسلمين فإنهم يلتزمون الصمت . ويستخدمون أموال ضرائبهم ومظالماتهم ودباباتهم وقابلهم في قتل المسلمين .

تدبروا في مصيركم . إنكم تعلمون ، كمسلمين ، أقل من معلمة الحيوانات . فهل سمعتم
 أي صيحة لوقف المذبحة ؟ لقد نعتوا بيروت الغربية بأنها بيروت « المسلمة » ، وهذا أعطى
 الإسرائيليين رخصة بنكها . وقد استخدموا القنابل الاثطارية والقنابل القوسفورية ، بل وقنابل
 « التفريغ الهوائي » ، لتدمير المسلمين . فما الذي أوصلنا إلى هذا المصير ؟ ولماذا تأمر
 المسيحيون واليهود على تدميرنا ؟ أيها الأخوة والأخوات ، لقد كشف لنا الله في القرآن أن هزلنا
 إنما ترجع إلى كفرنا . وطالما أننا نهجر الإسلام فلن الله سيختلي عنا . وطالما أننا نلث وراء
 صداقة الغرب واستحسناته وتتجاهل أوامر الله بالطاعة والالتزام فسنبكون هدفا للتصفية من قبل
 قوات المؤامرة اليهودية المسيحية الموحدة.

ما الذي جرى للمسلمين حتى نصبح اليوم خنازير التجارب التي تجرب فيها أمريكا
 أسلحتها ؟ ما الذي جرى لنا كلمة حتى يقع الاختيار على الجنس المسلم لإجراء التجارب عليه ؟
 إن القنابل المسيحية يسقطها الصبية اليهود على المسلمين في بيروت من أجل تحديد كفاءة
 القوسفور في حرق الجسم . وتفجر القنابل الاثطارية لتمزيقكم إربا . ومن ذا الذي سيحكمكم ؟
 من سينهض للدفاع عنكم ؟ ليس لدينا قيادة تهر بصوتكم ولا جيش يدافع عنكم . لماذا فطنا
 العرب ؟ ولماذا تخلى عنا الله ؟

وقد كان للتصوير الإعلامي المبلى لما يتعلق بالعرب والإسلام وقعه على جماعة
 المسلمين في الولايات المتحدة . ولا يزال المسلمون يتساءلون عما سيكون عليه الفصل
 التالي في حياتهم في أمريكا ، بينما يكافحون لتحديد مستقبلهم في مناخ من العداء المتصل
 الواضح إزاء الإسلام . فهل سيبقى المسلمون في أمريكا الشمالية كجماعة دينية نابضة
 بالحياة وقادرة على المشاركة بالكامل وبحرية في نسيجها الديني والمساعدة في تحديد
 مستقبلها كمجتمع تعددي ؟ إن إدراكنا بأن دين الإسلام لا يحظى بشكل واضح بالتقدير
 من قبل الكثيرين في الولايات المتحدة قد يفرض على أن يشعر البعض بأن الخيار الوحيد
 للمسلمين هو الوجود الهامشي في المجتمع ، حتى ولو تم اختياره بحرية وعن وعى .
 ومهما يكن البديل ، فإن المسلمين الأمريكيين يراودهم الأمل في ألا يتوحد أولادهم مع
 الثقافة الغربية بحيث يتخلون عن دينهم ، وأنهم سيمتزمون في اعتناق القيم المقدسة
 لتراثهم الإسلامي والعيش بمقتضاها .

الهوامش

١ - Yvonne Haddad, *A Century of Islam in America* [Occasional Paper No. 4, Islamic - Affairs Program] (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1986).

٢ - Salim Khan, "A Brief History of Pakistanis in the Western United States," Master's thesis, California State University, Sacramento, 1981.

٣ - Ayad al-Qazzaz, "Images of the Arab in American Social Science Textbooks," and Sharon McIrvin Abu-Laban, "Stereotypes of Middle East Peoples : An Analysis of Church School Curricula," both in *Arabs in America : Myths and Realities*, ed. Baha Abu Laban and

Faith Zeadey, (Wilmette, IL : Medina University Press International, 1975) ; Samir Ahmad Jarrar, "Images of the Arabs in the United States Secondary Schools Social Studies Textbooks : A Content Analysis and Unit Development," Ph.D. Dissertation, Florida State University, 1976; W. Griswold et al., *The Image of Middle East in Secondary School Textbooks* (New York : Middle East Studies Association of North America, 1975); G. Perry, "Treatment of the Middle East in American High School Textbooks," *Journal of Palestine Studies* 4:3 (1975), 46-58; National Association of Arab-Americans, *Treatment of the Arab World and Islam in Washington Metropolitan Area Junior and Senior Textbooks* (Washington, D.C.: NAAA, 1980); Barbara Aswad, "Biases and Inaccuracies in Textbooks : Depictions of the Arab World," in *The Arab World and Arab-Americans : Understanding a Neglected Minority*, ed. Sameer Y. Abraham and Nabeel Abraham (Detroit : Wayne State University Center for Urban Studies, 1981).

Phillip K. Hitti, *The Syrians in America* (New York : Doran Press, 1924), P.88. - ٤
Edward Said, *Orientalism* (New York : Pantheon, 1978); Janice Terry, "Arab - ٥
Stereotypes in Popular Fiction," *Arab Perspectives*, April 1982; Janice Terry, "The Arab Israeli Conflict in Popular Literature," *American-Arab Affairs*, fall 1982; Janice Terry, "Images of the Middle East in Contemporary Fiction," in Edmund Ghareeb, ed., *Split Vision : Portrayal of Arabs in the American Media* (Washington, D.C.: American-Arab Affairs Council, 1983), pp.315-26.

٦ - منذ عام ١٩٨٤ وحتى الآن ، وهي فترة تمتد لنحو المنيتين ونصف السنة ، قام كاتب هذا المقال بتوثيق تسعة عشر فيلماً تركز على تصوير العرب - ونوازي صورة العرب في معظم الأفلام صورة اليهودي في ألمانيا ما قبل النازية - إن سينما ألمانيا النازية تعرض لليهود على المشاهدين ككباش فداء .
Jack J. Shaheen, "The Hollywood Arab 1984-86," *Mideast Monitor*, وقد أعلنت اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز طباعة المقال ونوذيته .

Mary C. McDavid, "Media Myths of the Middle East : The U.S. Press on the War - ٧
in Lebanon," G. Neal Lendenmann, "Arab Stereotyping in Contemporary American Political Cartoons," Patricia A. Karl, "In the Middle of the Middle East : The Media and the U.S. Foreign Policy," and Jack G. Shaheen, "The Image of the Arab on American Television," all in Ghareeb, *Split Vision*.

Hatem I. Hussaini, "The Impact of the Arab-Israeli Conflict on Arab Communities - ٨
in the United States," in *Settler Regimes in Africa and the Arab World*, ed. Ibrahim Abu- Lughod and Baha Abu Laban (Wilmette, Ill.: The Medina University Press International, 1974), pp. 201-22; Michael W. Suleiman, "The Effect of American Perceptions of Arabs on Middle East Issues," in Ghareeb, *Split Vision*.

Yvonne Haddad, *The Muslim Experience in the United States*, (New York : Oxford - ٩
University Press, forthcoming).

Yvonne Haddad, "Nationalist and Islamist Tendencies in Contemporary Arab- ١٠
American Communities," in Hani Faris, ed., *Arab Nationalism and the Future of the Arab World* (Belmont Mass.: Association of Arab-American University Graduates, Inc., 1986), pp. 141-59.

١١ - وهكذا ، فمتما اعتمد المؤتمر السوري العام في دمشق قرارا يعرب عن الرغبة في إنشاء ملكية دستورية تقوم على المبادئ الديمقراطية في عام ١٩١٩ ، فقد ذهب إلى حد القول ، « بيد أنه إذا ما أسس مؤتمر السلم على إنشاء نظم انتخاب ، فإلزاما نطلب من الولايات المتحدة الأمريكية أن تكون القوة المتولية للانتداب ولعدة لا تتجاوز ٢٠ سنة ... » وقد استشهد بهذا النص في . Mohammad T. Mehdi, *A Nation of Lions, Chained* (San Francisco : New World Press, 1962), p. 59.

Mehdi, *A Nation*, p.35. - ١٢

Public Papers of the Presidents of the United States, Dwight D. Eisenhower, 1957 - ١٣ (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1958), p. 151; cf. Mehdi, *A Nation*, p. 95.

١٤ - يمكن تمثيل أسئلة للاستشهاد بها كهيئة على هذا الرأي من التاريخ السيلسي الأمريكي فيما يخص المنطقة . ونعود الأمثلة إلى عهد الرئيس روزفلت الذي أرسل خلال حملة الانتخابات الرئاسية عام ١٩٤٤ رسالة إلى المؤتمر السنوي للمنظمة الصهيونية وأمريكا وعد فيها بأنه ، إذا ما انتخبت ضاماً على تحقيقها (إسرائيل) ، « وبعد ذلك بقليل ، وكمناسبة لاجتماع مع الملك عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية ، فإنه كتب يقول ، « أؤكد لكم بأنني إن اتخذ أي إجراء ... مما قد يكون عدائياً للشعب العربي » . Seth P. Tillman, *The United States in the Middle East : Interests and Obstacles* . (Bloomington : Indiana University Press, 1989), p.15.

Eisenhower, Public Papers, p.151. - ١٥

١٦ - عندما لم يستطع هنري كيسنجر الحصول على أي تنازلات من الإسرائيليين ، أعلنت إدارة فورد عن « إعادة تقييم » لمبادئها . واعترض أكثر من ثلاثة أرباع مجلس الشيوخ وأجبروا كيسنجر وفورد على سحب خطتهما .

١٧ - نقل عن ، *A Select Chronology and Background Documents Relating to the Middle East*, 2nd rev. ed., Committee on Foreign Relations, U.S. Senate, February 1957 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1975), pp. 249-50.

Richard Nixon, *The Memoirs of Richard Nixon* (New York : Gosset and Dunlap, - ١٨ 1978), p. 479.

١٩ - انظر على سبيل المثال "The United States and Israel : That Very Special Relationship," in Naseer Aruri, Fuad Moughrabi, and Joe Stork, *Reagan and the Middle East* (Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates, Inc, 1983), p. 1, يكتب قائلا : « إن ما تم إنجازه في كالمب ديفيد في ١٩٧٨ وفي واشنطن في السنة التالية كان في أحسن الأحوال سلماً منفصلاً بين مصر وإسرائيل - أي إنجاز الحلم الصهيوني الذي طال تمهده » .

Weekly Compilation of Presidential Documents, Jimmy Carter, 1977, 13, 12, March - ٢٠ 21, 1977.

٢١ - عندما مارعت إسرائيل بإنشاء المستوطنات في الأراضي المحتلة ، الأمر الذي لم يكن مسموحاً به بموجب اتفاق كالمب ديفيد ، أيدت إدارة جيمي كارتر ، رئيس الجمهورية حينئذ ، قرار مجلس الأمن المطالب بوقف تلك الأنشطة غير القانونية . وقال السفير تشارلز بومست ما يلي : « تعتبر الولايات المتحدة أن تلك الجزء من القدس الذي وقع تحت سيطرة إسرائيل في حرب يونيو (١٩٦٧) ، مثله في ذلك مثل المناطق الأخرى التي تحتلها إسرائيل ، منطقة محتلة ، ومن ثم يخضع لأحكام القانون الدولي التي تحكم حقوق والتزامات القوة المحتلة ... ويجب على المحتل أن يبقى المناطق المحتلة سليمة وبدون تغيير بقدر الإمكان ، وبدون التدخل في الحياة المعتادة للمنطقة ، ويجب أن يكون لأي تغييرات ما يقتضيها من الاحتياجات الفورية للاحتلال . ويؤسفني أن أقول إن أعمال إسرائيل في الجزء المحتل من القدس

تقدم صورة مختلفة ، صورة تثير قلقا مفهومها باحتمال صدور حكم متحيز في مسألة القدس الشرقية في نهاية الأمر ، ولقد تأثرت حقوق السكان وأمنيتهم بالفعل وتغيرت . - وقد دفع ذلك البيان بعدة نيويورك كوخ ، إلى الإعراب عن خشية من أن يقد كارتز أصول ولاية نيويورك في الانتخابات الأولية . ومن ثم فقد عد كارتز إلى تجديد الإعراب بحرص عن سياسة الولايات المتحدة إزاء إسرائيل تتضمن : قضا غير مقصود . - وحتى ذلك لم يرض فيما يبدو الزعامة اليهودية ، كما أبلغه بذلك روبرت من . شنراوس ، مدير حملة الانتخابية ، وصول م . لينوفيتز ، سفيره الخاص في مفاوضات الشرق الأوسط . ولم يعترف كارتز بصراحة بتخليه عن المبادئ في قضية القدس عن طريق هذه الترضية إلا بعد تركه لمنصبه . ٢٢ - كتب ريتشارد ب . شنراوس ، العضو السابق في لجنة الشؤون العامة الإسرائيلية الأمريكية ، أن سياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط في عهد الرئيس رونالد ريجان ووزير خارجيته شولتز ، تحولت بشكل ملحوظ لصالح إسرائيل ، وأن ذلك لا يقل بحال من الأحوال عن أن يكون ، ثورة ، ... ، وأقيمت السيد شنراوس عن مسئول سابق في وزارة الخارجية غير محدد بالاسم قوله ، اعتدنا أن يكون لدينا سياسة ذات مسارين . - والآن لا يؤخذ في الاعتبار سوى مصالح إسرائيل ، . Donald Neff, "Reagan Administration Called Most Anti-Arab and Pro-Israel in U.S. History," *Middle East* 20. 1 and 20. *Times* 4:18 (May 18-24, 1986), ويقس نف أيضا عن دبلوماسي أمريكي سابق رفض تكرر اسمه قوله : لم يحدث بالمرء أن كانت هناك إدارة أيدت إسرائيل تماما وتجاهلت تماما أيضا مصالح أمريكا في العالم العربي كهذه الإدارة .

٢٣ - أفنى بوب وودوارد الصحفي في ، واشنطن بوست قصة مفادها أن لاري سبيكس المتحدث باسم البيت الأبيض ، ضال الصحافة بمعلومات مشوهة عن دور ليبيا في الإرهاب الدولي ليدر قصف هذه الدولة .

٢٤ - انهمت اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز إدارة ريجان ، بالاضطدام بالعرب ، وأثبتت الوثائق زيادة كبيرة في عنف الكراهية الموجه إلى الأمريكيين العرب ومؤسساتهم في الولايات المتحدة . - ابتداء من ليلة ١٤ أبريل ذاتها التي جرى فيها القصف (قصف ليبيا) ، حدثت زيادة حادة في التقارير الواردة تصل إلى ٢٨٦ في المائة من عدد المكالمات الهاتفية السنوية . وتُمزى جميع هذه التقارير مباشرة إلى مرشد قصف ليبيا . ويصل مجموع التقارير المتصلة بما قبل قصف ليبيا وما بعده إلى ٣٨١ في المائة من إجمالي التقارير الواردة في ١٩٨٦ . *ADC Annual Report on Political and Hate Violence* (Washington, D.C.: ADC, April 1987), p. 25.

٢٥ - أدان مجلس المساجد هذا البيان بوصفه ، تزييفا افتراقيا لتعاليم الإسلام وتشويها مضللا لها . - وأرسل برقية إلى ريجان تقول : إننا نعتبر هذا الأمر من قبيل السياسات المتعالية وانتهاك فاضح لحقوق المسلمين على النحو المثبت في دستور الولايات المتحدة . - "Mosque Council Condemns Reagan's Attack on Islam," *Majallat al-Masajid* 2:2 (Feb. 1981), 17-18.

٢٦ - رفعت ثلاث فلسطينيات ممن بقين على قيد الحياة بعد المنحة قضية على الجنرال يارون بمقتضى ، مبادئ نورميرج ، التي صاغتها لجنة القانون الدولي التابعة للأمم المتحدة ، باعتباره مسؤولا عن جرائم حرب وعن جرائم جنسية ضد الإنسانية . - ووافقت المحكمة الأمريكية على دفاع محاميه بأنه لا يمكن محاكمته بسبب حصانته الدبلوماسية . "Shatila Survivors Contest Yaron's Immunity," *ADC Times* 8:5 (July 1987), 3. Bob Tutt, "Lawsuit May Put Focus on Arab Flight," *Houston Chronicle*, May 8, 1987, Section 1, p. 30; *ADC Newsletter* 5:1 (June 1987), 1; *ADC Times* 8:2 (Feb. 1987), 9.

٢٧ - تحدث جانيوس نيري ، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة ميتشيجان للشرقية ، عن التغطية الصحفية المتحيزة في ندوة إعلامية أثناء المؤتمر الوطني الثالث للجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز

في ١٩٨٧ ، قتل : إن الاغتيال الإرهابي للأمريكي العربي أليكس عودة في أكتوبر ١٩٨٥ لم يحظ بنفس النوع من الاهتمام الإعلامي مثل الاغتيال الإرهابي للون كلينجهوفر أثناء حلقة تكلي لاورو ، وحظى الهجوم الإرهابي على الطلاب الفلسطينيين في كلية الخليل الإسلامية في ١٩٨٣ بتغطية صحفية أقل بكثير مما حظي به الهجوم الإرهابي على المعبد اليهودي في اسطنبول في ١٩٨٦ . "The Media and Arab-Americans," *ADC Times* 8:3 (April 1987), 10.

٢٨ - "ADC Out in Front to Stop Anti-PLO Bill," *ADC Times* 8:5 (July 1987), 1. ٢٩ - "ADC Goes to Court," *ADC Newsletter* 5 : 1 (June 1987), 1. ٢٩ أيضا "New Hearing Due in L.A.; ADC vs Meese Going to Appellate Court," *ADC Times* 8:5 (July 1987), 3.

Murphy, "Current Political," p. 11. - ٢٠

٢١ - Paul Findly, "The American Political Process and U.S. Middle East Policy," *American-Arab Affairs* 16 (spring 1986), 5. Findly adds, "in respect to Middle East policy, our government is not a superpower-not even a minor power-in its capacity to fend off pressures by a lobby devoted to the interests of a foreign government" (p. 5).

Philip Groisser, *The United States and the Middle East* (Albany : State University of New York Press, 1982), p. 170.

٢٢ - Nadav Safran, *Israel : The Embattled Ally* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); Groisser, *The United States*.

٢٤ - في عام ١٩٧٢ ، تكدت حقوق السكان المسيحيين في بريم واكرت بسماح المحكمة العليا الإسرائيلية لهم بالعودة إلى القرى التي أخرجوا منها بعد عام ١٩٤٨ . ودمرت الحكومة الإسرائيلية جميع بيوتهم . ورفضت جولدا مائير قرار المحكمة لأن القرويين من غير اليهود . كاثوليك موازنة ويونانيين (ملكيت) ؛ ولأن أراضيهم يحتلها الآن مهاجرون يهود . وأشارت جولدا مائير إلى أن السماح للسكان الأصليين بالعودة وإعادة البناء سيكون بمثابة ' تآكل للقيم الصهيونية ' . Edwin M. Wright, *A Tale of Two Hamlets* (Cleveland : The Northeast Ohio Committee on Middle East Understanding, Inc., Position Paper No. 4, 1973), p. 1. Sabri Jiriy, *The Arabs in Israel* (New York : انظر أيضا : Monthly Review Press, 1976).

٣٥ - منذ زمن غير بعيد جدا ، أنكر على درزي في العشرين من عمره سبق له الخسة في حرس الحدود الإسرائيلية العنق في افتتاح نشاط تجاري في قرية مخصصة للسكان اليهود ، حتى على الرغم من أنها كانت قرية عربية حتى الستينات عندما قلقت الدولة بالتزاع ملكيتها . Noam Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 159.

٣٦ - U.S. Department of State, *Current Policy*, No. 475 (April 11, 1983), 4. ٣٦ Harold H. Saunders, *The Middle East Problem in the 1980s* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1981), p. 9.

٣٧ - Adeed Dawisha, "Comprehensive Peace in the Middle East and the : انظر : Comprehension of Arab Politics," *Middle East Journal*, Winter 1983, p. 50; cf. Zeev Schiff, "Dealing With Syria," *Foreign Policy*, summer 1984, p. 102; Robert G. Newmann, "Assad and the Future of the Middle East," *Foreign Affairs*, winter 1983-84, p. 247.

Cyrus Vance, *Hard Choices : Critical Years in America's Foreign Policies* (New York : - ٣٨

Simon and Schuster, 1983), p. 167; Talcott Seelye, *Christian Science Monitor*, April 9, 1983; William Quandt, "Reagan's Lebanon Policy," *Middle East Journal*, spring 1984, p. 253.

Yvonne Y. Haddad, "The Muslim Experience in the United States," *The Link* 12:4 - 34 (Sept.-Oct. 1979).

٤٠ - ينقل الخولي عن امرأة في ديترويت قالت لمسئول أردني كان يرافق الملك حسين في عام ١٩٥٩ ، « كلما كل حفل ما يفتح بالمقدمات لم يكن أحد ليحرك سلكنا . إلا أن اسم جمال عبد الناصر كان يهز القاعة . » Abdo A. Elkholy, *The Arab Moslems*, p. 48 and *An Islamic Lebanese* . Said Muhammad Massoud, *I Fought as I Believed* (Montreal, 1976), pp. 37, 87; قال إدوارد سعيد ، أستاذ الأدب الإنجليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا ، في المؤتمر السنوي الثالث للجنة الأمريكية للعربية لمناهضة التمييز ، « كان من نتائج حرب ١٩٦٧ أن الهوية الأمريكية العربية واجهت ، لأول مرة ، أزمة معرفة الذات الجماعية . ولولا ١٩٦٧ لما كانت هناك تنظيمات أمريكية عربية . كما أنه بفضل ١٩٦٧ و ١٩٧٣ و ١٩٨٢ ، اكتشف الأمريكيون العرب أن القضية الرئيسية التي تولجها كل أمريكا عربي في هذا البلد هي قضية فلسطين . » وردت في "Said, Robinson, Conyers : Justice Knows No Borders," *ADC Time* 8:3 (April 1987), 20.

Haddad, "Nationalist" pp. 141-59. - ٢٢

Yvonne Haddad, "The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal," in Earle Waugh, Baha Abu-Laban, and Regula Qureshi, eds. *The Muslim Community in North America* (Edmonton : The University of Alberta Press, 1983), pp. 165-81.

٤٤ - يجد الزائر للمسجد في هيوستون أن به رفا عليه مئات النسخ من كتابين ، القرآن وكتاب *They Dare Speak Out* ، الذي يبرز بعض الانتصارات التي حققتها جماعات الضغط الإمبريالية ضد أي شخص يسعى من أجل سياسة مستقلة للولايات المتحدة .

٤٥ - للاطلاع على تقرير عن مشروع هامبارا ، الذي يضم مؤيدوه ممثلين تنفيذيين رئيسيين في وسائل إعلام الولايات المتحدة ممن يؤيدون دولة إسرائيل ، واستخدموا وسائل الإعلام الأمريكية لترويج المصالح الإمبريالية ، انظر : Robert I. Freedman, "Selling Israel to America," *Mother Jones* 12:11 (Feb. / March 1987), 20 ff.

٤٦ - للاطلاع على دراسة لنماذج شخصية عن الهوية المسلمة في الولايات المتحدة ، انظر : Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987) pp 170-72.

Noor al-Hussein, "Peace Efforts : Principles Versus Practices," *American-Arab Affairs* 8 (Spring 1984), 2-3.

الفصل السادس عشر

التكارب والتباعد فى جماعة بازغة : دراسة للتحديات التى تواجه مسلمى الولايات المتحدة سليمان م . نيانج

إن تاريخ الإسلام فى الولايات المتحدة ليس عبارة عن قصة مهاجرين يبحثون عن فرص اقتصادية فى أرض غريبة فحسب ، ولكنه كذلك تجربة تحول إيمانى لمجموعة صغيرة ولكنها متنامية من الرجال والنساء فى المجتمع الأمريكى ، من أبناء البلاد الأصليين الذين اكتشفوا طريقة جديدة للحياة ومنظومة إيمانية جديدة تملأ فراغا فى حياتهم الروحية . وقد لقى الإسلام تأييدا أيضا من الطلاب الذين يزورون الولايات المتحدة منذ الثلاثينات . غير أنه إن كان الاختلاف الرئيسى فيما بين المهاجرين يكمن فى تفسيراتهم الطائفية للقرآن ولحياة النبى محمد صلى الله عليه وسلم وقوته ، فإن مسألة العرق ، وهى دائمة وهامة ، لا تزال تعمل كإسفين فيما بين أتباع أمة الإسلام ، وهذه المجموعات الأخرى من المبتدعة ومن المسلمين الأكثر تمسكا بالأسول . وهذه المعضلة الأمريكية ، على نحو ما يصف به جونار ميردال المسألة العرقية فى مجتمع الولايات المتحدة قبل أن يصبح نظام الدمج العرقى الإلزامى هو القانون السارى فى البلاد ، تكشف عن نفسها فى المواجهة المبكرة بين الإسلام المهاجر والمجموعات المحلية فى المجتمع الأمريكى^(١) .

وقد جرى فى مواضع أخرى وصف ردود الفعل المختلفة للتحديات والفرص فى المجتمع الأمريكى على أنها النهج الاليجانية والويانية إزاء الدعوة الإسلامية فى المجتمع الأمريكى^(٢) . ويعتبر النهج اليجانيا عندما يتبع تعاليم اليجا محمد عن الفصل الفعال والصارم للأعراق ، ويكون ويانيا عندما يأخذ برأى محمد الكسندر روسيل ويب عن

الإسلام كدين غير تمييزي يتصدى لمحنة جميع الأشخاص في هذا العالم . وكما سنبين فيما بعد ، فإن التطور التدريجي للشرائح للمهاجرة والأصلية على حد سواء من الأمة (Community) الإسلامية في أمريكا يكشف عن هذين الاتجاهاين . إذ في حين أن غالبية المسلمين الأصليين والمهاجرين يمتنقون الإسلام بوصفه غير تمييزي ، فإن فريقا من المسلمين المنيين المبتدعين ، والمتمسكين بالأصول في بعض الأحيان ، لا يزال باقيا ، وخاصة فيما بين الأمريكيين الأفارقة الذين ينظرون إلى الإسلام كصلاح عقائدي في القتال ضد عنصرية البيض^(٣) .

ويتركز انتباهنا في هذا الفصل على جماعة المسلمين الأمريكيين البازغة التي يقدر عددها اليوم بما بين ٣ و ٥ ملايين شخص^(٤) . والعناصر المشكلة لهذه الجماعة مهاجرون من جميع أرجاء العالم الإسلامي تقريبا وأمريكيون مولودون في البلاد اعتنقوا عقيدة الإسلام (أو كما يحب هؤلاء المسلمون الأمريكيون أن يقولوا ، « عادوا إلى دينهم الطبيعي » [الفطرة]) . ويعود تاريخ الشريحة المهاجرة من جماعة المسلمين إلى القرن الماضي ، وهو نفس الأمر بالنسبة لظهور الإسلام فيما بين الأمريكيين بالمولد . إلا أن الإسلام أصبح ظاهرة وطنية فيما بين الأمريكيين في الستينات من هذا القرن فقط .

ومهمتنا هنا أن نبين الكيفية التي تؤثر بها التحديات التي تواجه المسلمين في الولايات المتحدة ، والتي يمكن تتبع أثر بعضها إلى القرن التاسع عشر ، على طبيعة الحياة الإسلامية في أمريكا ، واستجابات الأمة الإسلامية لهذه التحديات . وإذ نعمل مفترضين أن جماعة المسلمين ليست مجموعة متجانسة ، وأخذين في اعتابنا أن الشريحتين الأصلية والمهاجرة من جماعة المسلمين تستجيبان بشكل مختلف لبعض التحديات التي تواجه المسلمين ، فلننا ندفع بأن المعدلات التفاضلية للاستيعاب في الثقافة الأمريكية والمجتمع الأمريكي أثرت على تصورات ، واتجاهات مختلف أعضاء جماعة المسلمين في الولايات المتحدة . وتعالج هذه الدراسة التحديات التالية : (أ) الاحتفاظ بهوية إسلامية ؛ (ب) إقامة كيان للمؤسسات الإسلامية والدفاع عنها ؛ (ج) بناء الهياكل الاقتصادية للمسلمة ؛ (د) المشاركة في الحياة السياسية الأمريكية .

تحدى الاحتفاظ بالهوية الإسلامية

من أهم العناصر حسما في تاريخ مجموعة اجتماعية ما وتطورها هو المحافظة على هويتها . ويجد المسلمون الأمريكيون أنفسهم في مجتمع يتحدد فيه قوام الهوية بشكل سياسي ولغوي وثقافي وعرقي . ولذلك فإن المملم الأمريكي يعتبر ، بادئ ذي بدء ، مواطنا من الولايات المتحدة ، ولهذا السبب يحمل جواز سفر أمريكيا يميزه عن رعايا البلدان الأخرى في العالم الإسلامي . كما أن بني جلدته الأمريكيين ينظرون إليه كعضو .

فى مجموعة تتحد من عرق ما ، ويصنف كذلك ثقافيا ودينيا كعضو . فى إحدى المجموعات الثقافية والدينية الحديدة فى أمريكا . ورغم أن علماء الاجتماع الأمريكيين يذكرون من الحديث عن الدين المعنى الذى يهود حاليا للمجتمع الأمريكى الأكبر ، فإن التعددية السياسية والثقافية التى يفضى إليها لا تضع بالضرورة حدا للمشاعر والمردكات المتعلقة بالهوية والانتماء الدينين . وبسبب هذه الحقائق الاجتماعية يستطبع المرء أن يهاج بأنه يجب على المسلم الأمريكى - كى يعرف الهوية الراسخة تعريفيا سليما ، ويحافظ عليها بفاعلية - أن يسلم بأنه يعيش فى أربع دوائر متحدة المركز . فهو مواطن من الولايات المتحدة ولاؤه السياسى لهذه الولايات المتحدة ، وهو إذ يؤكد ذلك فإنه يقبل جميع اللواجبات المتوقعة من المواطنين ويسر على حقوقه التى يضمنها له دستور الولايات المتحدة . والاستجابة المخلصة لأى نداء وطنى للخدمة فى القوات المسلحة ، والإصرار الجرىء على حرية التعبير للقيام بالدعوة إلى الإسلام مثالا حاسما للمحك الفاصل للهوية الأمريكية للمسلمة .

غير أن المسلم الأمريكى يعيش أيضا فى دوائر أخرى لتحديد هويته . وإذا لم يكن المسلم الأمريكى متتبها إلى الطابع غير العنصرى للإسلام فى شكله المثالى ، فإنه يستطبع ، بفضل تشكله المبكر فى مجتمع على درجة من الحساسية تجاه كل ما هو عنصرى ، أن يورط نفسه فى عالم من الوعى العنصرى الذى يعزله عن المسلمين الآخرين فى مجموعات عنصرية مختلفة . ويعتبر ذلك تحديا رئيسيا للأمة الإسلامية البازغة . وينبغى الإشارة إلى أن الأديان الأمريكية الأخرى لا تزال تكاد تلك المشكلة العنصرية . والأمريكيون المسلمون ليسوا متجانسين عنصريا ولا مثماتين عرقيا . وبسبب هذه الحقيقة الاجتماعية فإن أحد التحديات التى تواجه المسلمين هو أن يحاولوا بناء الجسور الضرورية داخل الجماعات المسلمة لتجنب الأمريكيين المسلمين الانشفاق العنصرى الذى يقسم الديانات الإبراهيمية الأخرى فى الوقت الحاضر إلى جزر عرقية / عنصرية متعددة .

وحيث إن هوية المرء فى المجتمع الأمريكى لا تتحدد فقط بواسطة الأصل الوطنى المشترك وأوجه التماثل العنصرية ، فقد نشأ عامل ثالث فيما بين المسلمين الأمريكيين يسمى الوعى العرقى (الإثنى) . وتوفر هذه الهوية العرقية فيما بين جماعة المسلمين شكلا أدق للتمييز فيما بين المسلمين المهاجرين . وهى تكشف عن نفسها مع زيادة عدد المسلمين القادمين من الخارج ، وحيث يبدأ بروز الشعور بعملية التماثل الذاتى والتمايز الذاتى . وعلى مبييل المثال ، فمع زيادة عدد أعضاء جماعة المسلمين الناطقين بالعربية ، يبدأ حدوث فرز أو تجميع طبيعيين للقطاعات على أسس وطنية . فبيد السوريين فى الانسلاخ بعيدا عن المصريين ، والسعوديين بعيدا عن المغاربة . وتلاحظ نفس الظاهرة فيما بين أبناء جنوب آسيا . فقد يعيد البنغاليون تجميع أنفسهم بمعزل عن باقى أبناء جنوب آسيا عندما يتزايد عددهم . وعلى الرغم من أن الكثير من المراقبين المسلمين للمشهد

الأمريكي قد يدفعون بأن هذه العملية الانشقاقية ظاهرة أمريكية ، فإنه يمكن الدفع بأنها ميل بشري طبيعي . ويحتاج الأمر إلى توجيه جهود الزعامة المسلمة إلى الاستخدا لم الإيجابي لهذا للتغلب على العرقى للأمة المسلمة عن طريق خلق الجسور بين الزعماء وبين أعضاء هذه المجموعات .

والعرقية فى الشريحة المسلمة من الجماعة الأمريكية الإفريقية مرادف من التلاحية الفعلية للعنصرية . وبسبب هذه الحالة الفريدة فى الجماعة السوداء ، نشأ لتجاهان فيما بين المهتدين إلى الإسلام يمكن تسميتهما الاتجاه الاستيعابى والاتجاه المحاكى إزاء الأسلمة . والنهج الاستيعابى هو ما يجعل المسلم الأمريكى المهندى يغير طريقة حياته تماما إلى الدرجة التى يتخذ فيها لنفسه اسما إسلاميا ، ومظهرا إسلاميا للملبس يعكس الأصول الثقافية لأولئك الذين انتقلوا به إلى الإسلام ، وقواعد أخلاق إسلامية ، ووعيا إسلاميا يلغى الكثير مما غرسته فيه تنشئته الاجتماعية السابقة لتقبله كثقافة أمريكية . ويبدأ المسلم الأمريكى الإفريقى الاستيعابى فى النظر إلى عضويته فى جماعة المسلمين كهوية بديلة ، وأحيانا هوية أسمى ، لهويته العرقية الأصلية . وقد ينتهى الأمر بمثل هذا الشخص إلى الشعور بأن هويته الإسلامية تتعارض مع هويته الأمريكية . بيد أن طرزا أخرى من المسلمين الأمريكيين الأفارقة الاستيعابيين تستطيع أن تطوع بشكل أفضل هويتها الإسلامية مع الثقافة للعلمانية التى يسميها علماء الاجتماع الأمريكيون « الأمركة » . ويمكن التعرف هنا على طرازين آخرين . أحدهما الاستيعابى الذى يغمى نفسه فى الثقافة الإسلامية ولكنه يظل يعترف بهويته الأمريكية الإفريقية . ورغم أنه يرى نفسه الآن كجزء من ثقافة فرعية داخل الجماعة الأمريكية - الإفريقية ، فإنه يتوحد تماما مع هذه الجماعة فى الأمور غير المتصلة بالدين . وعادة ما يكون لمثل هذا الشخص اسم إسلامى ، ويكون له نشاط فى الحياة الجمعية الأمريكية الإفريقية . والثانى هو المسلم الأمريكى الإفريقى الذى يمتزج كلية فى الثقافة الإسلامية ولكنه يجنح لضرب من الأسباب إلى أمركة ثقافته الإسلامية . وينظر هذا الطراز من المسلمين الأمريكيين الإفريقيين - بفعل اتجاهاته الإيجابية السابقة إزاء الثقافة الأمريكية والنزعة الدستورية الأمريكية - إلى هويته الإسلامية الجديدة على أنها طريقة لنبدأ ما ينصور أنه خصائص ملبية لهويته الماضية فى المجتمع الأمريكى ، التى ساعد الإسلام على إزالتها من حياته الشخصية . وعادة ما يكون لهذا الشخص اسم إسلامى أول واسم أمريكى أخير .

وفى مقابل هوية الاستيعابيين يوجد المحاكون الذين يتخذون رؤية مختلفة تماما عن الإسلام . وقد تحدد قرارهم باعتناق الدين الجديد باعتبارات شمولية إلى حد كبير . وهم عادة ما ينظرون إلى الإسلام كمسار سياسى ، واستراتيجية للبقاء المادى والروحى ، وطريقة للحياة يمكن الارتكان إليها بفاعلية فى نضالهم من أجل العدالة العنصرية والعرقية العرقية . والمحاكى عاقد العزم على محاكاة كل شىء داخل جماعة المسلمين ما دام ذلك يخدم غرضه من الاعتزاز بالذات . وهو يتخذ لنفسه ، مثل

الاستيعابي ، أسما إسلاميا ، ومظهرا إسلاميا للملبس (غير الطراز الاستيعابي للملبس) ، ورؤية أصولية إسلامية عن العالم ، أو في بعض الأحيان رؤية مبتدعة عنه . فما الذي يميز المحلّكي في رؤيته واستخدمه للإسلام في المجتمع الأمريكي ؟ يمكن التعرف على نوعين من المحلّكين . أحدهما يعيد تعريف هويته الأمريكية الإفريقية بطريقة يجعله دينه الجديد مختلفا بها ، ومنفصلا عن كل من جماعة المسلمين وبني جلنته الأمريكيين الأفارقة من غير معتنقي العقيدة الإسلامية . وكانت تلك طبيعة العلاقة ما بين « أمة الإسلام » وبين الجماعة الأمريكية الإفريقية من ناحية ، وبينها وبين جماعة المسلمين من ناحية أخرى . واستمر هذا الحال إلى أن وقع التحول الذي أحدثه الإمام وارث الدين محمد في أواخر المبعينات . وتتكون المجموعة المحلّكية الأخرى من أولئك الذين يعتقدون الإسلام كدين ، في الوقت الذي يصرون فيه بقوة على الوطنية السوداء التي تدعو إلى وحدة جميع الشعوب السوداء بغض النظر عن دينها .

وبوسع المرء أن يرى ، في معرض النظر إلى تطور « أمة الإسلام » ، تحول هذه الحركة من مجموعة محلّكية ذات تفسير أصولي للإسلام ، إلى مجموعة مسلمة صادقة ذات فلسفة استيعابية للأسلمة والتأمر^(٥) . وفي حقيقة الأمر ، يستطيع المرء أن يحاج بأن هذه الحركة التي ورثها المرحوم المبجل اليجا محمد (١٨٩٧ - ١٩٧٥) عن عبد الوالي فرض محمد علي (١٨٩٧ - ١٩٢٩ ؟) في الثلاثينات قد أفرزت عناصر يمكن أن توضع داخل نطاق هوية كل من الاستيعابيين والمحلّكين . والمجموعتان الرئيسيتان اللتان تتنازعا تراث المبجل اليجا محمد ، ألا وهما « الإرسالية المسلمة الأمريكية » ، السابقة التابعة للإمام وارث الدين محمد ، و « أمة الإسلام » ، المجددة تحت زعامة الواعظ لويس فاراخان ، تعتبران نموحيين طبيين لهاتين النظرتين إلى الإسلام^(٦) .

تحدى بناء المؤسسات الإسلامية والدفاع عنها

بأني تحدى بناء المؤسسات الإسلامية والدفاع عنها في المحلّ الثاني من الأهمية بعد مسألة الهوية . وقد كان المسلمون يدركون ذلك منذ السنوات المبكرة من حلولهم في الولايات المتحدة . وقد عالج كل من المهاجرين المسلمين والمسلمين المولودين في البلاد هذه المسألة ، رغم أنهم واجهوا من الناحية التاريخية صعوبة كبيرة . فمعظم المهاجرين المسلمين في الفترة المبكرة لم يكونوا يفتقرون البقاء في هذا البلد . وحيث إنهم كانوا يريدون أن يصيبوا ثروة بسرعة ثم يعودوا إلى أوطانهم مع أول فرصة فإن أذهانهم لم تنجح نحو بناء المؤسسات . وعلاوة على ذلك ، فإن الغالبية الغالبة منهم كانوا أميين يفتقرون إلى الموارد الفكرية والاجتماعية والقدرة القيادية اللازمة لمعالجة تحديات بناء

المؤسسات . وكانت الجهود التي بذلت من أجل خلق مؤسسات للمسلمين تنفقر إلى الحماسة فضلا عن أنها عشوائية . وعلى العموم ، لم تدم المنظمات التي شكلت لمعالجة هذه الاحتياجات . بيد أنه كانت هناك بعض الجهود الجديرة بالذكر .

ففي روس بولاية دلكوتا الشمالية ازدهرت جماعة مسلمين صغيرة لبعض الوقت . وفي الوقت الحالي ، يحدد مؤرخو الإسلام في أمريكا أول مسجد في هذه المدينة بوصفه أقدم مسجد في أمريكا^(٩) . وشهدت بيتسبرج في ولاية بنسلفانيا مولد « رابطة الرعاية الاجتماعية المسلمة الإفريقية لأمريكا الشمالية (AMWANA) »^(١٠) في أواخر العشرينات . ونحن نعرف الآن أن الرابطة حاولت تدريس اللغة العربية لأعضائها وتزويدهم بتعليم أسلمى عن الإسلام ، وأن مسلما سودانيا عمل إماما للرابطة لوقت قصير . وبحلول الثلاثينات ، وعلى طول الساحل الشرقي للولايات المتحدة وفي الغرب الأوسط ، منها حيث استقر المهاجرون من العرب وأبناء أوروبا الجنوبية وغيرهم من المسلمين المهاجرين ، ثمرت الجهود الجماعية للعرب والصرب والأتراك والبوسنيين والألبانيين والروثنيين والأمريكيين الإفريقيين من أمالي البلاد عن وضع الأساس لأمة مسلمين . وكان مجيء الحركة الأحمدية إلى أمريكا تحديا رئيسيا للمسلمين الأمريكيين ، لا سيما لأولئك الأمريكيين العرب الذين شعروا بأن زعامتهم تقتصب من قبل مجموعة مبتدعة من مسلمي جنوب آسيا . واستعمل أنشطتها في شيكاغو وديترويت على ربط بعض من مهتديها الأمريكيين الأفارقة الأوائل ، بأمة الإسلام ، بطريقة ما^(١١) . وعلى الرغم من وجود هذه المظاهر الأصولية وغير الأصولية جدا في الغرب الأوسط ، تظل حقيقة الأمر أن أنصار الإسلام فيما بين مسلمي أوروبا الجنوبية والشرق الأوسط أظهروا قدرا قليلا جدا من القوة في الجهود التي بذلوها من أجل بناء مؤسسات المسلمين .

وتمثل الفترة التي تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية فصلا جديدا في هذه الجهود . ويمكن الاستشهاد بعاملين كعالم للتغيير في إدراك المسلمين لخوانهم وفي استراتيجياتهم . الأول ، قرار مجموعة من الجيل الثاني من المسلمين العرب وأخوتهم في الدين المنحدرين من أماكن أخرى في دار الإسلام بتنظيم منظمة وطنية ، وذلك إلى حد كبير نتيجة لتأثير الأحداث في الشرق الأوسط على الأمريكيين العرب ، المسيحيين والمسلمين على حد سواء ، وللشعبية التدرجية والقوية لجمال عبد الناصر بين الجماعات العربية في أمريكا . كان الكثير من الأمريكيين والعرب قد بدأوا يشعرون بالفخر بتراثهم وإيلاء اهتمام أكبر بالأحداث في هذا الجزء من العالم^(١٢) .

والعامل الثاني هو بزوغ هيئة صغيرة ولكنها نامية من الطلاب من العالم الإسلامي ممن بدأوا مقامهم الجامعي في الولايات المتحدة في أوائل الثلاثينات . وكان معظم هؤلاء الطلاب الأوائل شبابا مغامرا من أقاليم محتلة في دار الإسلام يطمحون إلى ضمان أماكن

في الجامعات والكليات البريطانية والأمريكية . وبعد الحرب العالمية الثانية أفضى التنافس بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي كقوتين عظميين مهيمتين إلى تنافس ثقافي أسفر عن إنشاء عدد من برامج التبادل التعليمي من أجل الطلاب من الدول المسلمة الحديثة الاستقلال في آسيا وإفريقيا . وأدى ذلك ، إلى جانب السياسات الرسمية للبلدان الإسلامية كإحدى إلى إرسال الطلاب إلى هنا ، وإلى زيادة كبيرة في أعداد الطلاب المسلمين في الولايات المتحدة . وسرعان ما نشأ توتر في حرم الجامعات الأمريكية بين المسلمين العرب المتأمركين وأبناء عمومهم الزنقرين ، لا سيما في الغرب الأوسط ، حيث يوجد تركيز ثقيل للاتصال الأمريكية العربية للمهاجرين السابقين . وكانت رابطة الطلاب المسلمين (MSA) التي نشأت عن هذه الحالة تضم ، هي ومؤسوها ، طلابا عديدين ممن يعترضون على ذلك الشكل من الإسلام المتوحد مع جماعة المسلمين المتأمركين المضيفة .^(١١)

وعملت القيادة للشابة لرابطة الطلاب المسلمين إلى إنشاء فروع لها بعد أن صحت بالمسلمين المتأمركين من العالم العربي وغيره ممن لديهم معرفة محدودة جدا بالإسلام ، وقد فر عزمها على معالجة التحديات الناشئة عن مخاطر كل من ، الإسلام المتأمرك ، والأشكال المبتدعة للإسلام التي أفرزتها ، أمة الإسلام ، والطوائف الأحمدية . لم يكن هؤلاء الطلبة المسلمون مهتمين في الأصل بانطلاقة ذات طابع مؤسسي على نطاق واسع . وإنما كانوا ينظرون إلى مهمتهم بالأحرى على أنها مهمة المسلمين في بيئة غربية ، يتطلب مقامهم التصير فيها كباحثين عن المعرفة تضحيات معينة .

وقد تغير هذا الاتجاه الأصلي إزاء البيئة الأمريكية بعد أن أصبحت المنافسة بين رابطة الطلاب المسلمين وتنظيمات المسلمين العرب التي نشأت في أوطانهم الأصلية ، منافسة حادة . وسرعان ما وجدت رابطة الطلاب المسلمين ، وقد توافرت لها قاعدة كبيرة من الطلبة من مختلف أرجاء العالم الإسلامي تجند من بينهم الأعضاء ، أنها أصبحت منظمة قومية لها فروع كثيرة في أنحاء الولايات المتحدة وكندا . ومنصب هذه الفروع بالتدريج نويات طبقة المهنيين المسلمين البازغة . وقد كانت هذه الظاهرة أكثر جلاء في المراكز الحضرية الكبيرة التي قام فيها الطلبة المسلمون بتحول ناجح من حياة طلابية إلى الحياة المهنية .^(١٢) ويمكن إرجاع أصول كثير من المنظمات الوطنية الإسلامية إلى رابطة الطلاب المسلمين . ويجب علينا في بحثنا عن جذور بعض المنظمات والمؤسسات الأخرى الموجودة حاليا في المجتمع المسلم الأمريكي أن نبحث في تاريخ كل من أمة الإسلام والحركة الأحمدية وشتى المجموعات للصوفية وشبكة التنظيمات المسلمة العربية المتجمعة في إطار اتحاد الجمعيات الإسلامية (FIA) .^(١٣)

إن تحول ، أمة الإسلام ، على يدى الإمام وارث الدين محمد ، ابن وخليفة المرحوم المجلد الجيا محمد ، له شأنه بالنسبة لجهود المسلمين في بناء المؤسسات

لمبیین . الأول ، أنه دفع بالحركة إلى أحضان الإسلام الأصولي ، وجعل مرافق هذه الحركة الاجتماعية متاحة للكثير من المسلمين الأصوليين الذين كانوا فيما سبق لا يقون ترحيباً أو محققين جداً من تعاليم الليجا مما يجعلهم لا يشاركون أعضاء أمة الإسلام في تطوير مؤسساتهم . وثانياً ، فتحت تعاليم الإمام الجديدة الحركة أمام جميع الأمريكيين ، بغض النظر عن عرقهم ، وفي نفس الوقت أوضحت بما لا يقبل الشك أن كلا من المسلمين الأمريكيين الأفارقة تحت قيادة الإمام محمد ورابطة الطلاب المسلمين يشتركون في مسؤولية الدفاع عن الهوية الإسلامية عن طريق البناء المؤسسي ، ورغم أن مجموعة من الظروف التي تعود إلى الثلاثينات قد أفضت إلى التقسيم الراهن للعمل بين المهاجرين الأمريكيين ، والأمريكيين المولودين في البلاد ، فيبدو أن أحداث أواخر المبعينات وأوائل الثمانينات تشير إلى طرق جديدة لبناء الجسور بين الجماعتين .

ويشارك ثلاثة أنواع من الأشخاص حالياً في مهمة بناء المؤسسات . النوع الأول هم الأبناء على تراث رابطة الطلاب المسلمين . وهم في الوقت الحالي بالدرجة الأولى مهنيون يلتصمون الأمن الاجتماعي وشعورا بالاستقرار والاستمرارية في عمل منظماتهم الوطنية ، ألا وهي الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) ، ومساعدتهم أو مراكزهم الإسلامية المحلية التابعة للجمعية . والنوع الثاني هم المسلمون الأمريكيون الأفارقة في « أمة الإسلام » القديمة الذين اتبعوا الإمام وارث الدين محمد في عام ١٩٧٥ . ويمكن وصفهم حالياً بأنهم بناء المؤسسات الإسلامية التي تجسد جهود الإمام الهادة والتي استهدفت في وقت واحد تعزيز دعائم التزعين الإسلامية والأمريكية معا . والنوع الثالث هم تلك المجموعات الصغيرة من المسلمين الأصوليين الموجودين في مجتمع الأمريكيين الأفارقة قبل تحويل وارث الدين لأمة الإسلام بوقت طويل . وقد جاهد الكثيرون من هؤلاء المسلمين ، بطريقتهم الخاصة ، لبناء مؤسسات للمحافظة على الهوية الإسلامية في الولايات المتحدة . ومن بين الآخرين ، تجدر الإشارة إلى شيخ الحق دارود فيصل (١٨٩١ - ١٩٨٠) مؤسس الإرسالية الإسلامية لأمريكا عام ١٩٢٨ في بروكلين بولاية نيويورك ، وإلى زعماء الحزب الإسلامي لأمريكا الشمالية ، وزعماء « أنصار الله » في نيويورك ، وزعماء الأخوة الإسلامية في نيويورك التي كانت تنشر ذات حين « شروق الشمس في الغرب » ، وزعماء الحركة الحنفية .^(١٤)

وعندما نفحص دور المسلمين الأمريكيين العرب ومساهماتهم في إنشاء المؤسسات الإسلامية في أمريكا وصونها ، فلا بد أن ننكر أنفسنا مرة ثانية بأن هؤلاء المسلمين شرعوا في هذه المهمة الحساسة لبناء المؤسسات بدافع من الانشغال بحفظ الذات ، وسعياً وراء الاستمرارية الثقافية والدينية . ويختلف الجيل الثاني أو الثالث من المهاجرين المسلمين عن جماهير رابطة الطلاب المسلمين لأنه منفصل عن مصادر ثقافته ودينه بفعل الزمن والمكان ، وهو يرى لهذه الأساليب في مؤسساته ومنظماته الإسلامية تجسيدا لأمله في البقاء مسلماً ، ولرغبته في تطوير هويته المسلمة . وهو يأمل في إنجاز ذلك بنفس

الفاعلية والنجاح أسوة بنظرائه الأمريكيين المسيحيين واليهود . إلا أن هذا المسلم المتأمرک ، في الوقت الذي يعمل فيه لتحقيق حلمه ، لا بد أن يسلم بوجود كل من جاره المسلم الأمريكي الإفريقي ، الذي يجد هو الآخر لبناء هوية مسلمة والهيكلة التي تعطيلها فحوى ، والطالب غير المهاجر الذي سيشار فيما بعد إلى جهود في الدعوة الإسلامية بوصفها جهود عامل عابر من أجل الإسلام في الولايات المتحدة أو كسب أول من الخدمة التي أداها عضو سابق في رابطة الطلاب المسلمين تخرج إلى صفوف المهنيين المسلمين البازغين في أمريكا .

تحدي بناء الهياكل الاقتصادية المسلمة

إن المرء ليجد في معرض تأمل نقاط التقارب والتباعد داخل جماعة المسلمين أن قضية النشاط الاقتصادي المسلم في الولايات المتحدة أصبحت مشكلة بالنسبة لبعض الزعماء . فهناك قضية مواقف المسلمين من الفائدة (الربا) . وهناك مسألة امتلاك الممتلكات والحاجة إلى التزام جانب الإخلاص للتعاليم الإسلامية التي يحتمل أن تتقوض بفعل انغماس المسلمين في قواعد وممارسات المادية الرأسمالية . وهناك كذلك مشكلة التجارة في سلع من قبيل الخمر ولحم الخنزير ، وغير ذلك من البنود التي تعتبر محرمة على المسلمين . ويستطيع المسلمون الأصوليون المزمعون أن يجدوا أنفسهم بسهولة وقد دفعوا إلى وجود هامش في المنظومة الاجتماعية والاقتصادية الأمريكية الراهنة .

ويمكن تعريف ثلاثة مجالات على الأقل ذات أهمية مشتركة لجماعة المسلمين بأكملها في الولايات المتحدة . المجال الأول هو الرغبة للجماعة للمسلمين في البقاء كأفراد وكأسر وكمجموعة ، وهو ما يتطلب أن يساركوا بطرقهم المختلفة في الاقتصاد الأمريكي . ويمكن استخلاص شواهد على درجات المشاركة المختلفة في الاقتصاد الأمريكي من أنشطة أمة الإسلام القديمة ، وحركة دار الإسلام ، والحزب الإسلامي لأمريكا الشمالية ، وأنصار الله ، والحنفية ، والمنظمات للمسلمة الأصولية المتشددة القائمة في مدن أمريكية . بيد أنه يمكن النظر إلى جميع هذه المجموعات ، بغض النظر عن اختلافاتها ، على أنهم مشاركون إيجابيون أو سلبيون في الاقتصاد الأمريكي . وفي هذا ، يشترك أفراد المجموعات الأمريكية الإفريقية مع أخوتهم المهاجرين في لعبة البقاء الاقتصادي .

ومجال الاهتمام المشترك الثاني هو بيع منتجات المسلمين أو البضائع المفيدة للمسلمين . وقد وجد المسلمون في إنشاء دور الأعمال الخاصة بهم أفضل سبل للحماية الذاتية ، وتقليل الصدمات الثقافية الناجمة عن المواجهة مع المجتمع الأمريكي . ويمكن نسق الشواهد على هذه النقطة المتعلقة بالتقارب بين المسلمين المولودين في خارج البلاد

وأخوتهم المولودين في البلاد ، من عدد وأقواح دور الأعمال التي أنشأتها هاتان المجموعتان الفرعيتان من جماعة المسلمين . وقد رأى جميع أولئك المسلمين في إنشاء دور الأعمال فرسا لتأكيد أنفسهم وإثبات استقلالهم عن سلطة ثقافة الغالبية في الاستخدام والفصل من العمل .^(١٤)

ونقطة التقارب الثالثة بين المهاجرين والمحليين هي اهتمام المسلمين المشترك بزيادة الوجود الثقافي الإسلامي في المجتمع الأمريكي . وفي رأى أن هذا الاهتمام مرتبط مع الممألة الاقتصادية بشكل لا يتقضم . فالمسلمون يأملون بتأكيد وجودهم الثقافي في أن يستميلوا منظمى المشروعات غير المسلمين لتقديم تنازلات لجماعتهم بما لا يؤدى حسابياتهم . بيد أنه ينبغي التشديد على أنه رغما عن هذا القلق فإن أصحاب الأعمال الصغيرة لن يرحبوا بالمناصفة من جانب دور الأعمال غير المسلمة الأخرى . فمثل هؤلاء المنافسين يمكن أن يقتلوا من استقلال رجال الأعمال المسلمين الذين تخصصوا في تقديم الخدمات لأخوتهم المسلمين . ومن المؤكد أن « متاجر الأحياء » القائمة في المناطق التي يكثر بها السكان المسلمون تحظى بتقدير المسلمين ، على الرغم من أن عددا قليلا فقط من المسلمين قد يوهمون أنفسهم بأن هذه المتاجر تحمي المسلمين من التغافل الاقتصادي للسوق الرأسمالية .

وتتباعد جماعة المسلمين فيما بينها بشأن مسائل اقتصادية أخرى . فلا تزال مشكلة الفائدة في المعاملات المالية هي أهم سبب يفرق بين المسلمين المتشددين في الأصولية وأخوتهم المعتدلين للتكيف مع المجتمع الأمريكي . ورغم أنه قد يكون من الخطر التعميم بدون وجود عينة صحيحة من المسلمين في كل أنحاء الولايات المتحدة ، فإن بوسع المرء أن يدفع بأن معظم المهاجرين المسلمين المهنيين من العالم القديم ، وعددا ضخما من المسلمين الأمريكيين الأفارقة الأصوليين المتزمتين ، يميلون إلى النظر إلى الفائدة (الربا) بارتياح . ويختلف هؤلاء المسلمون عن أخوتهم الأقدر على التلاؤم من ناحيتين . الأولى ، أنهم يختلفون بشأن ما إذا كانوا يشاركون مشاركة نشيطة في اقتصاد الولايات المتحدة ، وأن يدفعوا الفوائد أو يأخذوها . والثانية ، أنهم يختلفون في تصوراتهم عن « الحلم الأمريكي » . ذلك أن « الحلم الأمريكي » في نظر الأصوليين المتزمتين لا ينحصر تعريفه فيما يتعلق بامتلاك المتع الجنسية والأشياء المادية التي تعتبر رموزا للمكانة في المجتمع الأكبر . فالحلم ، إن كان له أى مكان ذى شأن في الأفق الذهني للأصولي ، فإنما هو تعبير رمزي لنعمة إلهية (بركة) أنعم بها على المجتمع الأمريكي وأهله إله كريم يمنح هذا الفضل كإبتلاء .

ويعتق المسلم المؤيد لنزعة التلاؤم الحلم الأمريكي بلا تردد . وهو يبقى على التزامه إزاء دينه ، مثله في ذلك مثل جيرانه المسيحيين واليهود الذين كيفوا دينيها ليوажوا تحديات علمنة المجتمع ، إلا أنه يقدم تنازلات طفيفة مما لا يقبله أخوته في

الذين من الأصوليين الأكثر تشدداً . وينظر المؤيد لنزعة التلازم إلى وجوده في المجتمع الأمريكي كفرصة أعطاهما له ربه ليصلح حاله وحال أسرته ، ويثبت للمجتمع الأكبر أن بوسع المسلمين الأمريكيين أن ينتموا إليه مهما ظن المتدينون للمتنصبين أو المسلمون الغلاة بعلاقته باللحم الأمريكي .

وعندما نطبق الفئات التي استحدثناها فيما سبق عند تصبينا لمسألة الهوية فيما بين المسلمين في الولايات المتحدة ، وعلى وجه الخصوص فيما بين الأمريكيين الأفارقة ، فلننا نجد أن المواقف والآراء إزاء الاقتصاد الأمريكي والحلم الأمريكي ، تميل إلى أن تتحد حسب الكيفية التي يتوافق بها المرء مع هذا التطلع من الاعتزاز بالذات . ويميل إلى الظهور بين الاستيعابيين الذين يعتنقون الإسلام كسلوب كامل للحياة ، تصور وموقف سلبيان بشأن اقتصاد الولايات المتحدة . وينشأ هذا التوجه الأنثيولوجي نتيجة شعور الشخص الذي تحول إلى الإسلام بالاستياء من المجتمع الأمريكي ، وتصوره واعتقاده بأن معظم ما يجري حوله حرام وغير إسلامي . ومثل هذا المعتقد ينضم إلى تلك الزمرة من المسلمين المؤمنين الذين يلتمسون بدائل عن المعيشة بالرأيا في الولايات المتحدة .^(١١) والفئة الثانية من الأمريكيين العرقيين الذين يعتنقون الإسلام هم أولئك الذين يمزجون أنفسهم تماما في الثقافة الإسلامية ، ولكنهم لا يقاؤون يعترفون بأصولهم العرقية . والأمريكيون الإفريقيون والأمريكيون اللاتينيون من هذا النوع لا يناون عن المشاركة في اقتصاد الولايات المتحدة ، وهم يعتنقون بلا ريب الحلم الأمريكي ، ولا يرون أي تمارض جسيم بين دينهم وبين الحلم .

وعلى النقيض من هؤلاء نجد المحاكين الذين سبق وصفهم بأنهم أشياح اليجا . فالمحاكون والمسلمون الأصوليون المتشددون ، من واقع انشغالهم بالمحافظة على هوية منفصلة عن المجتمع الأكبر ، يجمع بينهم اتجاه مشترك نحو رفض التيار الرئيسي للمجتمع ، أو الانعزال عنه . ورغم أن المحاكين قد يرفضون عالم النقاء الفقهي بوصفه زنادقة أو مبتدعة ، فإنهم في عالم الحياة والنشاط الاقتصادي يشاطرون الاتجاه الذي يتبناه المسلم الأصولي المتشدد إزاء النظام الاقتصادي الرأسمالي . ونعتقد أننا المجموعتين أن أي تفاعل عميق وملزم مع النظام الاقتصادي الأكبر يهدم ويقوض دعائم وجودهما المستقل وهويتهما المستقلتين . ومن هنا المحاولات المبذولة للنهوض بالاستقلال الاقتصادي عن طريق خلق شبكات اقتصادية وشبكات أعمال . وفيما يتعلق بأمة الإسلام القديمة ، كان المعنى من أجل دولة منفصلة يمثل الحل النهائي للمشكلة الاقتصادية . وأكبر قصة نجاح للمعنى القائم على المحاكاة هي قصة أمة الإسلام ، القديمة التي قيل إنها كانت تمتلك ما قيمته ٧٥ مليون دولار من الأصول عند وفاة زعيمها الروحي .^(١٢)

تحدى المشاركة فى الحياة السياسية الأمريكية

تكتشف فى الساحة السياسية اتجاهات مماثلة لما يتكشف فى الاقتصاد ، حيث لم يبد للتطويعيين أى تردد فى المشاركة . وفى أثناء الحرب العالمية الثانية ، عندما ادعى أتباع الإيجا محمد وأتباع الزعيم المسلم المنى شيخ الحق داوود فيصل ، من بروكلين فى نيويورك ، أن الإسلام كدين يحظر عليهم القتال مع القوات المسلحة للولايات المتحدة ، وقع المسلمون الأمريكيون من الشرق الأوسط ومن جنوب وشرق أوروبا طلبات للذهاب إلى مناطق الحرب حيث حصلوا فيما بعد على أنواط الشجاعة .

وقد عارض المسلمون الأمريكيون الأفارقة الحرب لأنهم ارتأوا أن المسيحيين الأوروبيين والأمريكيين يستخدمونهم طعاما للمدافع لتسوية الحسابات فيما بينهم . وانضم أتباع الشيخ داوود إلى الحرب فى أواخر الخمسينات والستينات .^(١٨) وعندما تولى الإمام وارث الدين محمد زعامة « أمة الإسلام » ، أعاد صياغة مواقفها إزاء أمريكا ومؤسستها العسكرية . وعلى خلاف والده الذى ألف كتابا بعنوان « سقوط أمريكا » ، حث الإمام محمد أتباعه على تقبل هويتهم الأمريكية علاوة على هويتهم الإسلامية . وعمل على نقل منظمة أبيه من الموقع المحلى إلى الاستيعابى بتحويلها إلى مجموعة من الرجال والنساء الذين يقتفرون بجنسيتهم الأمريكية مع تمسكهم بممارسة شعائر الإسلام فى المجتمع الأمريكى . وحطم الإمام محمد « وثن القبيلة » بأن قال لأتباعه إنه يجب ألا يكون العرق هو الأساس المحدد للمضوية فى المنظمة بعد ذلك ، وأنهم مسئولون أمام الله الذى جاء بهم إلى الحياة . وكان من المفهوم ضمنا أن تعاليمه تقضى بضرورة مشاركة المسلمين فى الحياة السياسية الأمريكية . وقد تكرر هذا الموضوع كثيرا جدا فى محاضرات الإمام فى أنحاء البلاد . وكانت منظمته التى أعيد تشكيلها تعرف باسم « الجماعة العالمية للإسلام فى الغرب » ثم « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » ثم حلت بعد ذلك ونقلت سلطاتها إلى المساجد المحلية . إلا أن الإمام تمكن قبل هذا التحويل الجذرى لأمة الإسلام القديمة من أن يفرس بذور المشاركة السياسية بين رعيته فى أنحاء البلاد .

وترتب على التغييرات التى أدخلها وارث الدين فى سياسات المنظمة ، أن بذل المسلمون حتى الآن بعض الجهود الجادة للانخراط فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة . وقد حصلت « لجنة العمل السياسى فى واشنطن الكبرى » على الاعتراف من ماريون بارى ، عمدة واشنطن العاصمة عندما ذكر فى خطبة انتصاره المسلمين ، بعد المسيحيين واليهود ، باعتبارهم من مؤيدى حملته الطافرة . وقد بذلت جهود مماثلة فى أجزاء أخرى من البلاد . وخلقت مساجد إرسالية المسلمين الأمريكية ساحة للتوعية السياسية للمسلمين المهمين بالسياسة ، وتواصل عقد مؤتمرات تعالج القضايا السياسية فى أماكن مختلفة من البلاد .

ونتيجة لهذه التغييرات في الاتجاهات والتصورات ، لم يعد الكثيرون من المسلمين الأمريكيين الإفرقيين يترددون في التماس منصب عن طريق الانتخابات داخل النظام السياسي الأمريكي . ورغم أن عدد السياسيين المسلمين داخل الجماعة السوداء الأكبر لا ينكر ، إلا أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأنه مع تعمق جذور اتجاه التغيير في أمريكا الإفرقية المسلمة ، وفي جماعة المسلمين الأكبر سوف يبدأ بعض السياسيين الأمريكيين الذين يحملون أسماء إسلامية في الانضمام إلى قائمة المسؤولين المنتخبين في الولايات المتحدة .

إلا أنه بينما ينأى المسلمون الأمريكيون الأفارقة الأصوليون وغير الأصوليين تماما عن الأمور السياسية في أمريكا بسبب تصوزهم عن المجتمع الأبيض ومؤسساته الحاكمة ومواقفهم منها ، فإن الأجيال الأولى والثانية والثالثة من المسلمين المهاجرين تتفاعل مع الأمور السياسية للمجتمع بطريقة مختلفة بسبب مجموعة مغايرة تماما من الدوافع والأسباب . فمعظم المسلمين المهاجرين ، وقد جاءوا من بلدان لا تسود فيها الديمقراطية تقريبا ، يظنون فائزى الحماس بشأن الأمور السياسية في الولايات المتحدة . وقد مر هذا الاتجاه بتغيير له مغزاه في الجيل الثانى من المسلمين بسبب توحدهم بدرجة كبيرة مع الثقافة الأمريكية ، واستيعابها لهم . وتولد لديهم حس وطنى جديد استقله بمهارة السياسيون في الريف والحضر ، في أجزاء من الغرب الأوسط والشمال الشرقى من البلاد ، وأدى هذا إلى مشاركة هؤلاء المسلمين في النشاط السياسى بدرجة كبيرة . غير أنه ينبغي لنا عند نكر ذلك أن نساير إلى الإضافة بأنه ، رغم أن هؤلاء الأفراد كانوا مسلمين بالاسم ، وبهوياتهم داخل جماعاتهم المحلية ، فإن السياسيين الذين كانوا يلتصقون أصواتهم تودوا إليهم كنخبين أمريكيين ذوى خلفية عرقية معينة . وهذه نقطة هامة لأنه حتى أواخر السبعينات لم يكن المسلمون الأمريكيون قد نظموا أو حشدوا أنفسهم كقوة سياسية داخل عالم جماعات الضغط السياسى الأمريكى .

وإن جهود المسلمين الباكرة ، التماسا لاعتراف زعامة هذا البلد بهم سياسيا ، إنما بذلها زعماء اتحاد الجمعيات الإسلامية . وقد بذل الاتحاد ، المشكل بالدرجة الأولى من أنسال عرب الشرق الأوسط ، بعض الجهود لتسجيل الوجود الإسلامى بمنادشة الرئيس أيزنهاور السماح للأفراد المسلمين في القوات المسلحة بوضع الحرف "I" على علاماتهم المعدنية ، مثلما يضع المسيحيون صلبانهم ويضع اليهود نجمة داود . وقد تحقق ذلك بفضل جهود عبد الله اجرام ، وهو من قدامى المحاربين في الحرب العالمية الثانية ، بحيث يضع المسلمون الآن الحرف "I" كرمز لتمييز هويتهم الدينية في السلك العسكري للولايات المتحدة المتعدد البيانات .^(١٩)

ويجب على المرء ، في معرض تحليله لمسألة مشاركة المسلمين في السياسات الأمريكية والمواقف المتشعبة التى تتخذها المجموعات العديدة داخل الجماعة ، أن يراعى

أيضا التغييرات في جماهير المسلمين والتي نجمت عن هجرة عدد كبير من المسلمين من أصحاب التعليم العالي من شتى أنحاء العالم الإسلامي ، وعلى الأخص من الشرق الأوسط وجنوب آسيا . ورغم أننا لم نفهم بعد على نحو صحيح دلالات هذا التدفق من المسلمين الجدد ذوى التعليم الجيد إلا أن بوسعنا أن نحدد بعض العوامل المسؤولة عن التغييرات في الاتجاهات إزاء العملية السياسية الأمريكية . وأولها بزوغ منظمات إسلامية وطنية ملتزمة بتأكيد الهوية الأمريكية المسلمة . وعلى عكس اتحاد الجمعيات الإسلامية الذى لا يزال ينظر إليه في دوائر المسلمين على أنه منظمة تخدم أهداف أتمثال المسلمين العرب من لبنان والهلال الخصيب ، فإن المنظمات الجديدة ، مثل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، يتولى قيادتها وتمويلها مسلمون ممن هاجروا منذ عهد قريب . وهم يقومون دعائم منظماتهم كجمعيات قارية لجميع المسلمين . ومهما كانت أوجه القصور في الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، فإنها تعمل كواحدة من منظمات المسلمين القليلة جدا المتصلة بالآلاف المسلمين في أرجاء البلاد . وعلى مدى السنوات الخمس الماضية ، شرع بعض الأعضاء في زعامة الجمعية ، من جراء تفهمهم المتنامية في أنفسهم وزيادة التحرشات والتهجمات المعادية للمسلمين في وسائل الإعلام وفي المجتمع الأمريكى الأكبر ، في النظر بجدية في خيار مشاركة المسلمين بشكل أكبر وأكثر نشاطا في العملية السياسية الأمريكية . ويجرى الآن اتباع هذا الخيار على الصعيدين الوطنى والمحلى . وهناك حديث على الصعيد الوطنى عن لجنة عمل سياسى إسلامى وطنية^(١٠)

وقد جرى التفاوض حول هذا القرار بالمشاركة في الأنشطة السياسية في أمريكا الشمالية داخل الجمعية منذ أواخر المبعينات . وفازت الفكرة بتأييد الغالبية في عام ١٩٨٦ عندما قرر مجلس شورى للجمعية أن ينالور على الصعيد السياسى باسم المسلمين ، وأن يدعو جميع المسلمين إلى أن يصبحوا أكثر انغمسا في العمليتين السياسيتين الأمريكية والكندية .

وبذلك فإن الخيار السياسى هو خيار مشترك الآن بين أتباع الإمام وارث الدين محمد وأعضاء الجمعية الإسلامية لشمال أمريكا . وتمثل هاتان المنطقتان جزءا بارزا من جماعة المسلمين ، ويمكن أن يعطى دخولهما في العملية السياسية الأمريكية للمسلمين والقضايا التي تهمهم وضوحا أكبر .

إن مسألة الهوية جوهرية للوجود الإسلامى في الولايات المتحدة . ولا يستطيع المسلم الأمريكى أن يحتفظ بهويته إلا إذا استمسك بشكل لا يتزعزع بحبل التوحيد . وهذه ليست بالمهمة السهلة لأن هناك قوى عديدة فعالة ويحتمل أن تجعل الحياة صعبة . ورغم أن المسلمين يختلفون فيما بينهم حول بعض قضايا المجتمع الأمريكى المتنبهة ، فإن إحساسهم بالوحدة يتجلى رغما عن ذلك في إيمانهم المشترك بالتوحيد ، وفي معارمتهم الجماعية للشعائر الإسلامية ، وفي الإعراب عن التضامن بشأن الأمور التي تمس جميع

المسلمين الذين يعيشون في أمريكا . وبمعنى آخر ، يستطيع المرء أن يقول إنه على الرغم من وجود التباعد في مجال التصورات والمواقف من المجتمع الأمريكي ، فإن التقارب موجود في ميدان المشاعر الأخوية نحو أخوة المرء في الدين .

لقد كان بناء المؤسسات فيما بين المسلمين بطيئاً . وكان ذلك راجعاً إلى حد كبير إلى نوعية المسلم المهاجر الذي جاء إلى أمريكا ، والواقع البطيء لعملية التحول إلى الإسلام من جانب الأمريكيين المولودين في البلاد ، والمهينين فكرياً واجتماعياً لنولى قيادة هذه العملية . وينبغي القول مرة ثانية بأن أولئك المهاجرين الذين كانوا يستطيعون إنشاء المؤسسات الإسلامية كانوا مهتمين بالدرجة الأولى بتكوين ثروة في أقصر وقت ممكن والعودة إلى بلادهم . ويرتبط بذلك حقيقة أن المسلمين ، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، كانوا في موقف دفاعي في علاقتهم بالبلدان الغربية ، وأن المهاجرين المسلمين لم يكونوا مهتمين من الناحية النفسية للاستقرار إلى الأبد خارج « دار الإسلام » .

وقد أخذت الهياكل الاقتصادية المسلمة في البزوغ ، وسيعتمد نجاحها على توافر رأس المال داخل جماعة المسلمين ، وعلى اتجاهات رجال الأعمال المسلمين إزاء النظام الرأسمالي الأمريكي . وسيكون للاتجاهات المتباعدة التي حددناها في تصنيفنا لمختلف تعريفات الهوية المسلمة في الولايات المتحدة آثارها البارزة على دور المسلمين في الاقتصاد مستقبلاً . وسنشير الأمور بالمسلمين الاستيعابيين سيراً طبعاً على نحو ما حدث مع الاستيعابيين من أعضاء التقاليد الدينية الأخرى المشتغلين داخل اقتصاد الولايات المتحدة . فسيجدون لأنفسهم المبررات الفكرية للتعامل مع المصارف التي تفرض فوائد ، ومع شركات بناء المنازل التي تضمن فوائد في رسوم رهنائها العقارية . أما المحاكرون فإِنَّهم ، من ناحية أخرى ، سيخلقون في السنوات المقبلة هياكل اقتصادية مخصصة للنظرات الاقتصادية الإسلامية ، وتبعت على طمأنينة أولئك المؤمنين بالله وبسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم .

وسيوّدى الارتفاع في ثقة المسلمين بأنفسهم ، والزيادة في عدد المسلمين بالبلاد إلى أن يشارك المسلمون الاستيعابيون بدرجة أكبر بكثير في النظام السياسي الأمريكي . ويرتبط بذلك أن الاتجاهات في العلاقات بين الأديان في أمريكا والعالم الإسلامي لن تؤثر فقط على صورة المسلمين في الولايات المتحدة ، وإنما على إدراكهم لأنظمتهم داخل المجتمع الأمريكي أيضاً . إن مستقبل بقاء المسلمين في المجتمع الأمريكي مرتبط بشكل لا ينفصم مع مستقبل التعددية الدينية في هذا البلد . وأى تعديل جذري في هذا النمط لن يهدد المسلمين الأمريكيين فحسب وإنما أيضاً جميع الأقليات الأخرى التي يستهدفها التمييز . وإذا ما كان لنا أن نلتزم في الحاضر والماضي للعهد إرشادات ذات شأن للمستقبل ، فمن الممكن لنا أن نعتد الأمل في أن يكون للإسلام كدين للأقلية مستقبل

وإعد ، وأن يتكيف المسلمون بشكل طيب في السنوات المقبلة مثل بقية الأقليات الدينية الأخرى ؛ وسيلحق دينهم بالمسيحية واليهودية بوصفه الفرع الثالث من الناموس الإبراهيمي . وإذا ما حدث ذلك ، فهل يمكن حينئذ تعديل قول ويل هيربيرج عن الدين الأمريكي لكي يصبح مفاده أن كون المرء أمريكياً يعني أن يوسمه أن يكون عضواً في الدين المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي ، أو أى ناموس ديني آخر في المجتمع الأمريكي .

الهوامش

- ١ - للمصوّل على نوع من لتنترة الثقافية عن الحالة العنصرية في الولايات المتحدة في الوقت الذي كتب فيه جونر ميردال كتابه ؛ انظر كتابه : *An American Dilemma*, Anniv. Ed. (New York : Harper & Row, 1964).
- ٢ - انظر الافتتاحية التي كتبها في : *American Journal of Islamic Studies* 1:1 (Spring 1984), v-ix.
- ٣ - يدخل في هذه الفئة مجموعات من قبيل أنصار الله ، والحزب الإسلامي لأمريكا الشمالية ، والأخوة الإسلامية بنويورك ، وحركة دار الإسلام ، ومعهد الانخراط الإسلامي في وينستون سالم بكارولينا الشمالية . وللإطلاع على تفصيل عن أرقام بشأن الإسلام في أمريكا ، اقرأ العديد من منشورات الأنصار ، والأعداد القديمة من : *Al-Islam, The Western Sunrise, and Jihadul Akbar and Vision* .
- ٤ - رغم أنه لا يوجد اتفاق بشأن عدد المسلمين في الولايات المتحدة ، فإن الرقم الذي يذكر على نطاق واسع هو ثلاثة ملايين مسلم . وللإطلاع على آخر محاولة للجدولة ، انظر : Yvonne Haddad, *Islamic Values in the United States : A Comparative Study* (New York : Oxford University Press, 1987). Arif Ghayur, "Muslims in the United States : Settlers and Visitors," *Annals, ASPSS* 454 (March 1981).
- ٥ - للإطلاع على نوع من المعالجة لتاريخ أمة الإسلام في الولايات المتحدة ، انظر : C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961); E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (New York : Dell Publishing Co., 1962).
- ٦ - الإسلام ، انظر : Clifton E. March, *From Black Muslims to Muslims* (Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press, 1984); Akbar Muhammad, "Muslims in the United States : An Overview of Organizations, Doctrines and Problems," in *The Islamic Impact*, ed. Yvonne Haddad, Byron Haines and Ellison Findly (Syracuse : Syracuse University Press, 1984), pp. 195-218.
- ٦ - للإطلاع على مسح طيب للأحداث التي وقعت لدخل أمة الإسلام منذ وفاة المبجل إلهيا محمد في ١٩٧٥ ، انظر : *The African Mirror*, August / September 1979.
- ٧ - انظر المرض الزمني للأحداث التاريخية الهامة بالنسبة للمسلمين في أمريكا في : Yvonne Haddad, *A Century of Islam in America* [Occasional Paper No. 4] (Washington, D.C.: American Institute of Islamic Affairs, 1986), p. 10.
- ٨ - انظر المقال الذي كتبه بعنوان : "Growth of Islam in America," *The Saudi Gazette*, October 19, 1983.

Richard B. Turner, "The Ahmadiyya Movement in Islam in America," Unpublished - ٩ paper, p. 3.

Abdo El-Kholy, *The Arab Moslem in America* (New Haven, Conn.: College and - ١٠ University Press, 1966), p. 48.

١١ - للحصول على مزيد من المعلومات عن رابطة الطلاب المسلمين ، انظر الأعداد القديمة من :

Islamic Horizons و *Itihad* .

Sulayman S. Nyang and Mumtaz Ahmad, "The Muslim Intellectual Emigre : ١٢ in the United States," *Islamic Culture* 59 (1985), 277-90.

١٣ - انظر : Lincoln, *The Black Muslims*; Turner, "The Ahmadiyya Movement"; El-Kholy, *The Arab Moslem*.

١٤ - للاطلاع عن تفاصيل عن أنشطة هذه المجموعات المسلمة في الجماعة الأمريكية - الإفريقية

انظر : Sulayman S. Nyang and Robert J. Cummings, *Islam in the United States* (forthcoming):

وبخاصة الفصل المعنون : "Islam and the Black Experience in the U.S.A."

١٥ - كتب المدعو ناهد خان في عدد صدر مؤخراً من *Islamic Horizons* (نوفمبر ١٩٨٧)

يقول : " بعد سنوات من مراقبة المناورات السياسية المحلية والوطنية من الخطوط الجانبية ، بدأ المسلمون يدركون أن الوقت قد حان كي تقدم الجماعة على الدخول إلى الساحة السياسية . وقد عدت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، في تحركها في هذا الصدد ، إلى التقدم مؤخراً بطلب إلى اللجنة الانتخابية الاتحادية لتشكيل لجنة عمل سياسي (PAC) ، وهي تنتظر الموافقة حالياً ، وذلك وفقاً لما ذكره إقبال بونس ، الأمين العام للجمعية . ، ويضيف خان أن قرار الجمعية ، جانب مما تقوم به مجموعة ضئيلة من جماعات المسلمين الذين شرعوا بالفعل في اختيار المياد السياسية . ، ويذكر بالاسم المسلمين المتحددين في أمريكا بكاليفورنيا ، ولجنة العمل السياسي للمسلمين في عموم أمريكا ، ومقرها تكساس ، وعصبة اللناخبين المسلمين في شيكاغو . وللحصول على تفاصيل بهذا الشأن انظر ما كتبتة عن : "Muslim Minority Business Enterprise in the United States," *The Search* 3:2 (Spring 1982).

١٦ - يدخل في هذه الفئة حركة أنصار الله وأعضاء المجموعات الإسلامية المحافظة بشكل بالغ . ومثل هؤلاء الأشخاص عادة لا تروق لهم فكرة دفع فائدة على الرهونات العقارية ، ودفع فائدة على بطاقات الائتمان وعلى غير ذلك من الأنشطة الربوية .

١٧ - انظر. Linda Jones, "Nations Apart," *The Detroit News, Michigan*, July 17, 1988.

١٨ - استجوابات مع بدرية سوندرز وبلال عبد الرحمن وزوجته رقية في بروكلين .

١٩ - يشهد عبده الخولي بوثيقة لاتحاد الجمعيات الإسلامية (F.I.A) تقول إن المسلمين في جيش الولايات المتحدة تمت إحالتهم إلى الفئة الأخيرة المتبقية . انظر كتابه *The Arab Moslem*, p. 46.

٢٠ - انظر . *Islamic Horizons*, November 1987, p. 13.

رقم الإيداع

١٩٩٤/١٠٦٢٤

مطابع الأهرام التجارية - قنوب - مصر.

1985
JANUARY

المسلمون في أمريكا

يصل تقدير عدد المسلمين في الولايات المتحدة إلى ٣ ملايين نسمة ، يضمون خليطا من المهاجرين ومن اهتموا إلى الإسلام من سكانها . ويواجه هؤلاء تحديات ومستجدات جديدة تماما عما يعرفه المسلمون في بلادهم .

والكتاب الحالي يقدم حقائق ووقائع موثقة غير معروفة خارج الولايات المتحدة ، عن تاريخ المسلمين في هذين البلدين ، وتنظيماتهم والتحديات والصعوبات التي تواجههم ، ودور مفكرهم ودعاتهم ، وقيمهم وأسلوب حياتهم وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية ، وأفاق تطورهم مستقبلا .

ويركز ١٦ مقرا وخبيرا أسهموا في هذا الكتاب ، مسلمين وغير مسلمين ، متعاطفين وناقدين ، على شرح أُماليب مواجهة المسلمين الأمريكيين لمشكلة الحفاظ على عقيدتهم الدينية دون انعزال عن المجتمع الأمريكي . ويعرض الكتاب تصور المسلمين لأنفسهم وتصور الآخرين لهم ، وأفكار قياداتهم ، والنشاط السياسي لهم ، ووضع المرأة المسلمة الأمريكية وتأثير السياسة الخارجية الأمريكية على المسلمين هناك .

الناشر

مركز الأهرام للترجمة والنشر

مؤسسة الأهرام

التوزيع في الداخل والخارج - وكالة الأهرام للتوزيع

ش الجلاء - القاهرة